الثقافة والبناء الاجتماعي والشخصية
في ضوء عوامل التحريك والتركيد السلوكيـة

الدكتور متعب مناف جاسم

كلية الآداب ـ جامعة بغداد

ان كل الجماعات الانسانية في القديم والحديث من التاريخ الانساني تتميز بحد من الفهم المتبادل shared understandings الذى يساعد البشر على ان يعيشوا والذى يعمل كقاعدة لاشباع الضرورات الحياتية لاعضاء الجماعة نفسها .

وهذا يعني ان كل فرد ليس من الضروري ان يشارك في مثل هذه المفاهيم الخاصة بالجماعة والمتضمنة في الثقافة نفسها . ولكن الحرص في المشاركة اوعدمها لاتنفي كون بعض المفاهيم عامة يتوجب على الافراد كلهم المشاركة فيها مع وجود مفاهيم قد لايشارك بها الا البعض من الافراد (١) .

فالحدادة وهي مهنة ضرورية في المجتمعات قديمها وحديثها قد لايعرفها كل افراد الجماعة لانها تكون مقصورة على من يزاولها وهذا بدوره يعلمها لمـن يعملون معه بذلك تكون مقصورة على اعضاء قلائل من افراد الجماعة الا ان الحدادة كحرفة انما تدخل كجانب مهم في حياة الجماعة وبالتالي فهناك ضرورة في التعامل معها يجعلها جزءا لايتجزأ من الثقافة السائدة اذ انها تدخل ضمن المفهومات الثقافيـة . (٢)

مثل هذا الفهم الخاص بأثر الحدادة في المجتمع يمكن ان يمثل ما يسمى بالثقافة الفرعية لانها من عمل جماعة فرعية sub group الا ان مثل هذه الجماعات الفرعية لايمكن ان تنغلق على نفسها لانها جزء من الثقافة العامة وان بقية افراد الجماعة يجب ان تعرف واقع هذه الجماعة الفرعية وبالتالي فهي على علم بها ،

---

(١) Stewart, R.W., Evolving Life styles, pp. 1-5.

(٢) Ibid., pp. 423-444.

لذا فهناك قاعدة مشتركة للفهم أولا وللتعامل ثانيا وهذا الفهم وذاك التعامل انما يتمان خلال الكل الثقافي التي تتميز به الجماعة (٣) .

الثاقفة والسلوك الانساني : —

ان الثقافة تعنى مفاهيم مشتركة تلتزم بها اكثرية من جماعة او مجتمع وهذا الالتزام تحتمـه ضرورة التشارك الحياتى او ان من الضرورى لهـذا التشارك ان يجعل بالامكان توقع ردود فعل الاخرين وهذا بالطبع لايتم الا اذا كانت هناك قاعدة ثقافية متفق عليها توجه في الاقل استجابات الاخرين من ناحية وتهيىء للمواقف الاجتماعية المحفزة للسلوك من ناحية اخرى .

الا ان افتراض وجود التشارك والتزام الغالبية من الافراد به لايعني ان سلوكياتهم تكون متطابقة او حتى متماثلة وانما يشيع نوعا من المماثلة في السلوك الى الحد الذى يميز افراد هـذه الثقافة من جهة ويسهل التوقعات السلوكية بينهـم من جهه ثانية (٤) .

كيف تبنى القاعدة الثقافية المشتركـة : —

ان بناء مفاهيم مشتركة ثقافية تربط بين افراد الجماعة الواحدة انما يتم من خلال التنشئة التي تمارسها الجماعة نفسها وهذا يعتمد على مايسمى بأداء الثواب والعقاب Rewarding and Punishing Process ويتم تثبيت مثل هذا الاداء عن الطريق التي تستدخل فيه المفاهيم الثقافية الى السلوك اذ يعمل الاباء على ايصاله الى ابنائهم . والواقع ان تعلم مثل هـذه المفاهيم في مراحل مبكرة من العمـر (فترة الطفولة) انما يضفي عليها نوعا من القوة المعنوية Moral Force التي لا تلبث ان تتأصل في نفوس الافراد الذين تعلموها لذا فان الثوابات والعقوبات الخارجية والتي هي مظهر من مظاهر التعبير الاجتماعي ، للقوة المعنوية انما

---

(٣) Ibid., pp. 5-30.

(٤) Ibid., pp. 55-59

تتوافق اثناء عملها مع الاحساسات الداخلية لنفس هذه الثوابات والعقوبات وبالتالي فان توجه الافراد يبدأ بالتمايز بين مايحكموا عليه بانه حسن او رديء مقبول او مرفوض اجتماعيا وبمعنى آخر فان ربط المفاهيم الثقافية بثواباتها وعقاباتها بالسلوك يعني ان تصبح جزءا متأصلا من السلوك نفسة ينعكس في توجهات الافراد المعنيين وردود افعالهم تجاه المواقف التي اتفق عليها ثقافيا ، وهذا يعني وجود طرائق عديدة يمكن بواسطتها استدخال المفاهيم الثقافية للسلوك وجعلها جزء لازماً ولكن هذا لايعني الخضوع لمثل هذه المفاهيم في كل زمان ومكان ضمانا لاستمرار حياة الجماعة لان جانبا من حيوية الحياة الانسانية انما يكمن في قابليتها على التوافق مع الظروف والمواقف الجديدة التي تتبع من المرونة خاصية في خواص الثقافة (٥) .

المفاهيم الاساسية للثقافية والفرعية التابعة لهـا : ـ

في كل ثقافة هناك مفاهيم اساسية تكون شمولية في تقبلها على صعيد الجماعة بينما هناك مفاهيم اخرى قريبة الاتصال بها ولكن وجودها انما يحققه كونها تابعـة للمفاهيم الاساسية ويمكن ان يطلق على المفاهيم الاولى اسم المحتمة Basic Understandings والثانية التابعة entailed understandings من الامثلة على ذلك ما يلاحظ في بعض المجتمعات البدائية في المحيط الهادى وعلى الاخص بين جماعة التروك Truk اذ يعتقـــد هؤلاء ــ واعتقادهم نابع من تعليمهم الطفولي الذى ثبت عن طريق صلات جماعتهم المباشرة مما جعل من هذا هذا التعليم قوة معنوية مؤثرة ، بأن الناس بعد موتهم تبقى اشباحهم Chosts في المنطقة التي عاشوا فيها اثناء حيواتهم ويؤكد هؤلاء بان مثل هذه الاشباح انما تشبه البشر والحاجات المادية اذا كان هناك ضوء كاف لرؤيتها مع ان هذه الاشباح تخاف وتتجنب الضياء ويعتبر من لايؤمن بمثل هذه التصورات بأنه غير سوى

---

(٥) Ibid., pp. 59-87

abmormal مثله مثل من لايصدق ان القطعة من الحجر يمكن ان تغطس اذا القيت في الماء (٦) .

فاذا ماقبلت المحتمات التي تدور حول الاشباح في مجتمع التروك وسلم بهذه المفاهيم الاساسية فان قبول التصورات التابعة يصبح امرا سهلا ، اى اذا سلمنا بوجود مثل هذه الاشباح فان اختفاءها في النهار يصبح امرا مقبولا يعلل هذا بخوفها من الضياء وبذا يكون هؤلاء الاشباح موجودين بالفعل مما يحقق المفهوم الاساس لهذا التصور اما لماذا لايمكن رؤيتهم فالمسألة تابعة اذ انهم يهربون من الضياء وبذلك يصعب رؤيتهم في النهار او اذا وجه الضوء اليهم في الليل (٧) .

وبالمثل تصور الازاندى Azande الذين يقطنون على الحدود بين زائير والسودان في القارة الافريقية ان ما يحصل لهم من صعوبات اثناء تعرضهم للاخطار انما يتأتى من عمل ساحر معاد ولتوضيح هذا التصور فان الازاندى يعتمدون على زراعـة الغلال وهم يضعونها في اماكن اعدوها للخزن وهي سقائف تعتمد على اعمدة ترتفع بها عن سطح الارض ولما كانت اشعة الشمس حارقة في مثل هذه المنطقة الاستوائية فان العديد من الازاندي يجلسون تحت هذه السقائف هرباً من الحرارة اللاهبة ولكن مايحدث هو ان بعض السقائف تنهار على الجالسين تحتها وذلك بفعل نخر الحشرات المتكاثرة للاعمدة التي تقوم عليها ويتسبب هذا في موت او جرح العديدين وهي ظاهرة عادية العلة منطقيا وواقعيا الا ان الازاندى لهم تفسيرهم الخاص اذ انهم يسلمون بنخر الحشرات للاعمدة وان البعض منها متآكل بالفعل وان هذا سيؤدى بالفعل الى قتل او جرح الذيـن يستظلون بالسقائف هربا من الشمس الحارقة ولكن مايصعب على الازاندى فهمه هو لماذا يحدث مايحدث من توافق بين الاعمدة المنخورة وبين سقوط السائف وموت وجرح الافراد في وقت وزمان معينين ؟ ويرون هذا بأنه من عمل ساحر

---

(٦) SWARTZ, M.J., and Jordan, D.K., Anthropology, p.p. 37-48

(٧) Ibid., pp. 51-53.

فاذا لايوجد سحرة فان السقائف سوف لا تسقط ثم انها اذا سقطت فانها سوف لاتتسبب في موت او جرح أحد (٨) .

وبذلك تشكلت لدى ازاندى مفاهيم محتمة او اساسية هي الترابط بين سقوط السقائف وموت او جرح البشر ويحدث هذا بفعل ساحر وهكذا رسخ هذا الاعتقاد الاساسى أن كل المصائب انما لاتحدث لوحدها وانما يجب ان يفتش عن ايدى السحرة وتأثيراتهم وراءها اما كيف تحدث ولماذا اى متى وفى اى مكان فهي مفاهيم تابعة انما تتصل اهميتها بارتباطها بالمفاهيم الاساسية .

وهذا التصور يمثل تنظيما ثقافيا مؤثرا مما يؤكد حقيقة هي ان الثقافة انما تمثـل تكوينا ما فوق العضوى Super organic كما انها تكوين ما فوق الفردى الامر الذى يعزز اهميتها لانها تتجاوز التصورات الفردية بالاضافة الى وجودها في الكل التنظيمي للحياه السائدة في الجماعة وليس في الأدءآت او الممارسات او السلوكيات المتناقضة للافراد انفسهم وبمعنى آخر فإن للثقافة نوع من الكيان المتكامل يحتل مكاناً مميزاً في تصـور الجماعة وبالتالي يكون له ثقله المؤثر .

وبالتأكيد فان الثقافة هي القاعدة السائدة للحياة فمن خلال الحضور الثقافي يستطيع افراد الجماعة العيش مع بعضهم وبذلك يعملون على تحقيق تواصلهم الاجتماعي من ناحية وتوفير حاجاتهم الضرورية من ناحية ثانيـة .

وواقعاً فالثقافة عبارة عن منظومة من المفاهيم يتم تبينها بالاشتراك بين افراد الجماعة نفسها وهذا مايجعل من الثقافة المصدر الافضل او الوسائل الاكثر الاهمية والتي تعتمد غالبا في مجالات الاعتقاد والعمل والتقويم . وهذا ينعكس على التعامل بين افراد الجماعة اذ يتعلمون ان مشاركتهم مع بعضهم اعتمادا على المفاهيم الشائعة التي تعلموها انما يعني انهم على صواب في عملهم وبالعكس اذا عملوا

---

(٨) Ibid., pp. 54-56.

ضد ماتعارفوا عليه من مفاهيم فانهم يشعرون بالخطأ وطبيعي ان الصواب في الاعمال يثاب اجتماعيا والا فان العقاب من نصيب الاعمال الخاطئة وهذا مايقوى بالضرورة المفاهيم المشتركة ويوثق ارتباطها بحياة الجماعة وسلوك افرادها ويجعل من المتعارفات الثقافية لازمة حياتية (٩) .

والخاصة الرئيسية للثقافة هي تراكميتها اذ بمرور الوقت تضاف مفاهيم جديدة الى تلك التي يلتزم بها الافراد ضمن الجماعة وهذه الاضافة قد لايقف تأثيرها عند حد توسيع القاعدة الثقافية ولكن قد يعني تغييرا للثقافة نفسها وهذا راجع الى الخاصية المتحركة للافراد وكذلك الجماعات فهم لا يتصرفون ضمن المدى المحدد لهم ثقافيا وانما يفرض عليهم تعاملهم مع الاخرين ان يتجاوزا هذه الحدود السلوكية مما يبلور مفاهيم جديدة تضاف الى ماتعلمه الافراد من مفاهيم شبوا عليها (١٠).

ونظرا للمتوارث من المفاهيم الثقافية المشتركة والجديد المضاف اليها فان الكل الثقافي تصبح له اهمية خاصة كونه يمثل الحصيلة الاساسية لسلوك الجماعة الا ان هذا الكل لاترتكز اهميته على وجوده الكمى بقدر ماترتبط اهميته بالشكل التنظيمى الذى يربط بين المفاهيم الثقافية والذى يتمثل بحركة هذه المفاهيم اى من له الاولوية ؟ وتحت اية ظروف ومتى تتوافق مثل هذه المفاهيم ؟ ومن نتاج هذا الشكل التنظيمي وليس من المجموع الكلي للمفاهيم الثقافية تتبلور ثقافة الجماعة بالاضافة الى ان اى تغيير في الاسلوب التنظيمي للمفاهيم الثقافية يؤدى الى التغير الثقافي وقد يواكب هذا التغيير تغير في محتوى الثقافة نفسه اى انهما يتفقان في حركة التغيير . (١١)

ماهي صلة الثقافة بالسلوك ؟

من المعلوم ان الثقافة تختلف عن السلوك اذ انها ليست سلوكا وانما يمكن ان

---

(٩) Sherif, and Sherif., AN Outline of Socialpsychology, pp. 449–488

(١٠) SWARTS, and Jordan, pp. 60–64.

(١١) Ibid., pp. 64–72.

ان تدرك بكونهـا الموجه للسلوك guide for behaviour وهي توجـد في افكار الناس الذين يشتركون في امتلاكها اذ انها ترسم الخطوط الاساسية لحياة الناس وليس لسلوكهم فقط ولكن هذا لايمنع من وجود تفاوت بين نوعين من السلوك هما : ـ

١) السلوك كما وصف ثقافيا Behaviour prescribed by culture

٢) السلوك كما هو معتاد Actual behaviour

وهذا يقود الى استنتاج ـ هو ان السلوك المعتاد يحتفظ بخاصية الحركة اكثر من السلوك المصمم ثقافيا مما يجعل من السلوك المعتاد عاملا ديناميكيا يساعد على دعم مطاطية التعامل الانساني من ناحية في الوقت الذى يغنى فيـه المفاهيم الثقافية من ناحية ثانية .

الا ان ناحية اساسية يجب ان تكون حاضرة في هذا المجال هي الترابط بين هذين الضربين من السلوك اذ تبقى المسألة اضافة واغناء وليس ابتعادا وانقطاع ـ الا اذا كانت الظروف الطبيعية والحياتية غير ملائمة مما يعني الانقطاع بين السلوك المصمم والسلوك المعتاد وقد حدث هذا بالنسبة لثقافات بادت كثقافة الازتك في المكسيك (١٢) .

ونظرا لتعدد الجماعات فان الثقافات هي الاخر تتعدد وهذا يؤدى الى ما يسمى بالنظرة السلالية Ethnocentrism وسلبية هذه النظرة هو ان ثقافة الجماعة وبفعل مفاهيمها المشتركة وتمسك الاغلبية بها وما يرافق هذا من فرض ثوابات وعقابات فان نظرات افراد الجماعة الى ما هو خير او شر حسن او قبيح خطأ او صواب انما يتأثر بالمتعارفات الثقافية او المفاهيم المشتركة وقـد يعنى النظر الى الممارسات الثقافية للاخرين بانها شريرة او قبيحة او خاطئة وهذا هو مصدر السلبية في النظرة السلالية اذ قد يحكم على الثقافات الاخرى او الجماعات الغريبة من خلال ماتواضعت عليه الجماعة نفسها وبتأثير في متعارفاتها (١٣) .

---

(١٢) STEWART, pp. 273-291.

(١٣) KUPPUSWAMY, B., Social psychology, pp. 30-34

وللخروج من مثل هذه السلبية في الحكم انطلاقا من ضيق النظرة الثقافية فان وجهة النظر القائلة بنسبية الثقافة Cultural relativism هي الأكثر انطباقا على الواقع لان لكل جماعه متواضعاتها الاجتماعية متعارفها (مفاهيمها المشتركة) الثقافية لذا فان فهم الجماعة وثقافتها انما ينطلق من التعرف على هذه المتواضعات والمتعارفات والا يصبح الحكم على الثقافة حكما قيميا يترتب عليه خطأ في النظرة الى الثقافات الاخرى يصم العلاقات الثقافية على الصعيد العالمي باللا علمية واللاانسانية (١٤).

ماهو البناء الاجتماعي Social Structure

يعنى مفهوم البناء الاجتماعى الاسم الذى يطلق على العلاقات الاجتماعية وعلى الشكل التنظيمي لهذه العلاقات. ونظرا لاهمية الترتيب في الحياة الاجتماعية فان من الضرورة بمكان ان يتمكن الافراد من التوقع وضمن حدود مقبولة مايمكن ان يفعله الاخرون (١٥).

وتلعب الثقافة دورا اساسيا في تحقيق مثل هذا الترابط الانساني عن طريق تقديمها لنماذج سلوكية ترتكز الى مفاهيم مشتركة يمكن ان تشكل بمجموعها القاعدة التي يعتمدها التواصل والتوقع بين الافراد.

وهذا يعني ان الثقافة هي التي تكون الاساس للبناء الاجتماعي. ولكن البناء الاجتماعى انما يعمل على توزيع الكل الثقافى لكى يصبح ممكنا التوصل الى اتفاق حول مايمكن التشارك حوله وبين من يتم التشارك بينهم وتحت اية ظروف (١٦).

اما المراكز الاجتماعية Social Statuses فانها رتب يتخذها المجتمع تعتمد على المفاهيم المشتركة التي تخصص من يتواجد في مثل هذه الرتب وهناك مفاهيم

---

(١٤) Ibid., pp. 34-44

(١٥) SWARTS, and Jordan, pp. 82-86.

(١٦) Ibid., PF. 87-88.

اخرى مشتركة يمكن ان نسميها توقعات تملا بها كل من هذه الرتب . ومثل هذه ـ التوقعات انما تؤثر في الوسائل التي يستخدمها افراد الرتبة وذلك في ظل الظروف مختلفة مع تحديد تصرفات الآخرين بالنسبة لهم ، مثل هـــذه التوقعات الخاصة بعلاقة معينة تسمى بالدور Role ومن الملاحظ ان العلاقات الاجتماعية انما تتناسج مع بعضها البعض وذلك بفعل التوقعات التي يحملها كل طرف تجاه الطرف الاخر مثل هذا التناسج Interlocking اذا كان حاضرا فان العلاقات الاجتماعية تصبح منظمة فاذا اريد لمثل هذا التنظيم ان يؤثر في السلوك فان من المهم توفير خاصية اساسية هي ان المشاركين في العلاقات الاجتماعية يمكن ان يتأثروا بالتوقعات اذا تعرضت علاقاتهم للانفصال (١٧) .

وهذا يعني ان العلاقات الاجتماعية قد تكون توقعاتها في اطراف متباعدة وبالتالي فان عناصر البناء الاجتماعي لايشترط ان تكون جزءا من الادراك الفردى كما هو الحال في الثقافة لكي تؤثر مثل هذه العناصر على سلوك هذا الفرد . بالاضافة الى ان ـ البناء الاجتماعي انما يقدم للناس اساساً العلاقات الاجتماعية ويبقى على هؤلاء الناس ان يحققوا أهدافهم من خلال المفاهيم المشتركة او الرغبات الشخصية وربما توافق الاثنان معا .

وهذا لايعنى ان العلاقات الاجتماعية وماتحمله في متوافقات ثقافية انها كلها تسعى لخير المجتمع الانساني اذ ان بعضها قد يقود البعض في هذا المجتمع الى مايخالف المتفق عليه ثقافيا او المرغوب فيه شخصيا ولكن بعض هذه العلاقات بصرف النظر عن كونها مرغوبا فيها ام لا الا انها تمارس نظرا لكونها موصلة الى مايرغب فيه من اهداف (١٨) .

العلاقات والجماعة :

ان العلاقات الاجتماعية انما تنظم داخل الجماعات المختلفة بدافع من كونها

---

(١٧) Ibid., pp. 90-92.

(١٨) Ibid., pp. 93-97.

مرتبطة بقاسم اجتماعي قد يتضمن بعضها فعاليات مشتركة او تعاونية ، وواقعا فان العلاقات الاجتماعية قد تكون غاية في حد ذاتها وقد تكون وسائل قد جهزتها الثقافة في سبيل التوصل الى غايات مرغوبة ابعد وتتبع غائيه او وسيليه العلاقات الاجتماعية ان الفرد انما تتعدد لديه المراكز الاجتماعية في الوقت الذى يتكاثر فيه الناس ضمن الجماعة الواحدة وهذا مايعدد تنوع العضوية اولا ويغير مراكـز الجماعات من وقت لاخر ومن موقف لموقف ثانيا .

ويتبع هذا ان تشعر جماعة بانها تتضمن نفسها فقط ولكن جماعات اخرى توسع دائرتها الاجتماعية لكى تضم جماعات غير الجماعات المركزية ويتم هذا الضم اما عن طريق الدمج في الجماعة المركزية وبذلك تتكون وحده جماعة جديدة او ان تبقى الجماعات التي انضمت محافظة على استقلالها ووحدة العلاقات الاجتماعية في الوقت الذى ترتبط فيه بالجماعة المركزية .

هذا وقد يتم تجمع على اصعدة الجماعات المختلفة لان الاعضاء في مثل هذه الجماعات انما يريدون لكل جماعة ان تحقق الغايات الخاصة بها ولكنهم يسعون في الوقت نفسه الا يكون مثل هذا التشوف نحو تحقيق الغايات المختلفة قائما على ابقاء الصراعات والاتفاقات بين افراد هذه الجماعات (١٩) .

ما هي الصلة بين الثقافة والبناء الاجتماعـي ؟

ان الصلة بين الثقافة والبناء الاجتماعي هي ان الثقافة تعنى وجود متعارفات مشتركـة Shared understandings تؤلف هـذه المتعارفات او المفاهيم المشتركة القاعدة التي يمكن ان يتفق عليها افراد ضمن نطاق الجماعة او المجتمع .

ومثل هذه المتعارفات المشتركة بعد الاتفاق عليها يجب ان تتحرك على النطاق الاجتماعي وذلك عن طريق البناء الاجتماعي اى ان هذه المتعارفات يجب ان تنتشر مما يحقق الاغراض الاتفاقية التاليـــة : —

---

(١٩) DANZIGER, Kurt, Socialization, pp. 14-18

١) ماذا يمكن ان يطبق من هذه المتعارفات ؟

٢) لمن يمكن ان تطبق ؟

٣) تحت اى ظروف يمكن تطبيقها ؟

وطبيعي ان هذه المتعارفات انما يتعلمها الفرد من ابويه وذلك بواحدة في الوسائل التالية او بمجموعها : —

١) بتقليد أبويه أو من يحيط به .

٢) بتعلم اللغة المتكلمة ضمن تركيبته الاجتماعية .

٣) عن طريق التعلم الشكلـي .

وعلى الرغم من شمولية هذه المتعارفات فان للفرد اهميته الخاصة في توافقه او رفضه لمثل هذه المتعارفات الا ان هناك متعارفات اساسية يتوجب التمسك بها من اجل ايجاد قاعدة اساسية ضرورية تعتبر الرابط الرئيس لافراد الثقافة نفسها اما تدويرونشر هذه المتعارفات فانما يتم عن طريق البناء الاجتماعي الذى تتبناه الجماعة ولكن المسألة الهامة من وجهة نظر علم النفس الاجتماعي هي الصلة بين المتعارفات الثقافية والبناء الاجتماعي من جهة وبين الفرد من جهة ثانية والمسألة الهامة الاخرى هي كيف يتعامل الفرد مع المؤثرات الاجتماعية المحيطة من خلال انعكاسها في مؤسسات اقتصادية او سياسية او عائلية او دينية والتي تعتمد على تلك الصلة الرابطة بين الفرد وبين الاخرين الذين يكونون وسطه الاجتماعي وهي في اساسها تنهض على قدره هذا الفرد في امتلاك توقعات عما يمكن ان يصدر عن الاخرين ومايتوقعه في اعمالهم (٢٠) .

العلاقة بين اطراف المعادلة السلوكية : الثقافة والبناء الاجتماعي والفرد .

لما كانت هناك متعارفات مشتركة قد اوجدتها الثقافة السائدة وقام بتحريكها وتوزيعها البناء الاجتماعي القائم فان الافراد وبفعل تأصيل المتعارفات في سلوكيتهم

(٢٠) Ibid., pp. 20-31.

انما يتصرفون وفقا لها متخذين من مشاركتهم في البناء الاجتماعي وسيلة لاثبات فاعلية المتعارفات لتظل مكونة قاعدة مشتركة تربط افراد الجماعة وتكويناتها الاجتماعية ومن هنا جاءت ظاهرة التوافق مع الثقافة ولكن هذا التوافق ليس مطلقا فهناك افراد لايتوافقون الانادرا وغيرهم لايتوافقون في احيان كثيرة بينما قسم ثالث قد يفشل في محاولته للتوافق الا ان استمرار المتعارفات الثقافية يعكس دون شك ان غالبية افراد الجماعة هم في توافق دائم مع هذه المتعارفات لذا فان المعادلة السلوكية انما تتأثر الى حد بعيد بمدى التعرف على واقع هذا التوافق ولماذا يكون هناك لاتوافق (٢١) .

ان التوافق مع المتعارفات الثقافية على الرغم من كونها غير مرغوب فيها الا ان مناهضتها تترتب عليه عقوبات يتعرض لها من يعمل على عدم التوافق وعلى الرغم من العقوبات التي تترتب على هذه المناهضة فان العديد من الافراد انما يتقبلون مثل هذه العقوبات مفضلين اياها على عمل مايرونه خطاءاً اذ يندر أن يتجاوب الفرد مع مايفرض عليه بالقوة فهناك رافضون وثوار ومنحدون لم يتوافقوا مع المتعارفات السائدة على الرغم من انهم يعرفون انهم بعملهم هذا يقعون تحت طائلة العقاب وهذا ماخلده التاريخ حيث تعرض العديد من هؤلاء الرافضين للتعذيب بل وحتى للموت (٢٢) .

وقد يثبت اجتماعيا ان ممارسة الثقافة من خلال البناء الاجتماعي للقسرة والتعسف يجعل الفرد عارفاً لما يمكن ان يترتب من نتائج بناء على عدم توافقه لذا فان الاختيار كان د وما يتجه صوب تجنب نتائج اللاتوافق ولكن مثل هذا التفسير لغرض التوافق أيضاً يتعارض مع فهم واقع التغير الاجتماعي اذ الرأى السائد ان تقبل الجديد انما يأتي عن طريق الفرض هذا الرأى دون شك جهـل فاضع بديناميكيات التغير الاجتماعي التي هي اعقد من مثل هذا التصور . وللتعرف على

(٢١) Ibid., pp 32-37.

(٢٢) Ibid., pp. 42-74.

الطرق التي تسلكها الجماعة في عملها : علينا ان نفهم كيف تؤثر الثقافة في السلوك وهذا يعني ان فرض النمط السلوكي بالقوة لايؤمن ادخاله مجال التصرف الفردى وانما يجب ان يصاحب هذا فهم للتركيب السلوكي نفسه وبذلك يقرن بين ماتمارسه الثقافة من فرض وبين مؤثرات مصاحبة لقبول او رفض او مساومه وهنا يبرز مفهوم الشخصية personality الذى يعتبر اساسا لفهم عملية انتقال المتعارفات الثقافيـة (٢٣) .

ماهي الشخصية وكيف تعمـــل ؟

يمكن ان تعرف الشخصية بانها مجموع العمليات السلوكية التي تتم داخل التركيبة النفسية للفرد والتي لايمكن رصدها مباشرة وانما يمكن التعرف عليها خلال ملاحظة السلوك ذاته (٢٤) .

وهناك حقيقة هي ان الشخصية لاتتطابق في واقعها مع السلوك ولكن نظرا لتداخل عملياتها مع السلوك ولد مثل هذا الخلط في الوقت الذى يمكن فيه القول بان العمليات المتضمنة في الشخصية هي التي تسيطر على السلوك .

وبذا فالشخصية تتكون من عمليات هذه العمليات السلوكية تتبعها عمليات اصغر حتى يتكون كل سلوكي يمكن ان يحمل اسم الشخصية التي يمكن ان تحدد عناصرها كالاتـي : —

١ — الحثية Motivation

٢ — التعلـم Learning

٣ — الادراك Cognition

والعنصر الاول انما يتضمن العنصريين التاليين اذ يمكن ان تطغى الحثيه على السلوك بكامله عدا بعض الافعال الانعكاسية اما الادراك فهو فهم الفرد العقلـي

---

(٢٣) KUPPUSWAMY pp. 164-165.

(٢٤) Ibid., pp. 166-167.

لما يتواجد ويدور حوله او كيف يفكر الفرد نفسه في الوقت الذى يعني التعلم الاداء الذى بواسطته يزيد الفرد نصيبه من المعرفة لما يحيط به من ظواهر وهذا يعني ان الحثيه والادراك لايكونان واقعا في مجال عناصر الشخصية اذا لم يكن هناك تعلم في الوقت الذى لا يتم فيه التعلم الا اذا كان هناك حث وتحريك لمثل هذا التعلم مما يساعد في الوقت ذاته على تنشيط الجانب الادراكي مما يجعلنا نؤكد على اهمية الحثيه في بناء السلوك مع ما يمتاز به هذا العنصر من تعقيد في عملياته فهو الذى يحفز الفرد على التعلم في الوقت الذى يساعد فيه الجانب الادراكي على البناء .

وبهذا يكون الجانب الحثى اهم المحركات السلوكية وهذا الاداء لا يمكن التعرف عليه الا اذ تم التعرف على مكوناته وهي : —

١ — المحركات Drives

٢ — الوسائل Means

٣ — الاهداف Goals

والمحركات يمكن اعتبارها الاداءات العقلية التي تشرع بتحريك السلوك ومتابعة هذه الحركة . وبعض هذه المحركات قد يرتبط بالنواحي الجسمية للانسان كالجوع مثلا الا ان محركات اخرى انما تعمل على مستويات اكثر تعقيدا منها ذلك المحرك الخاص بتقـدير الذات Self-esteem والذى يرتكز اساسا على الخبره الاجتماعيـة في الوقت الذى يكون وصله ضعيفا بالتكوين الجسمي الذى فطر عليه الانسان . وبدون شك فان كلا من هذه المحركات انما يتكون من سلسلة من الاحداث العقلية التي تتضمن الاحساس والفرز والتنشيط للوسائل في الوقت الذى تلعب فيه المحركات نوعين من الادوار الاول ايجابى يفضى الى شيء معين والثاني ردعى لاعاقة شيء معين (٢٥) .

---

(٢٥) DANIGER, pp. 71–80

اما الوسائل فانها اداءات ينشطها المحرك وظيفتها انها تساعد الفرد على التفتيش في مخزونه من الخبرات الاجتماعية التي تعلمها لكي يختار منها ما هو متناسب مع المحرك ويوصل في ذات الوقت الى الهدف الذى هو بدوره اداء عقلى يعتمد على ما تعلمه الفرد والهدف يتضمن ادائين ثانويين هما الاختيار والحكم Selection and Judgement والاهـداف بدورها انما تنحو نحو تحقيق غرض ايجابي او ابعاد مؤثر سلبي وهي مرتبطة بالجانب العقلي ارتباطها باللذة والالم (٢٦)

كيف يعمل الاداء الحـثى ؟

لنتصور ان الفرد قد تحفز بفعل مؤثر معين يرتبط بتكوينه الجسمي كالاحساس بالجوع فالجوع عندئذ يلعب دور المحرك ويترتب على الفرد ان يتعامل مع الحافز الجديد لانه يثير توترا لابد من التخفيف منه وفي هذه الحال على الفرد ان يمر بمكونات الحث اذ عليه ان يختار الوسائل والغايات التي تساعده على التقليل من التوتر الذى تعرض له . وفي مثالنا السابق فان قدميه ستقوده الى المطعم حيث يمثل الوسيلة التي توصل الى تخفيف توتر الجوع وبالتالي فهو يحقق الهـدف الذى يتمثل في الشبع .

وطبيعي ان هذا العرض المبسط للعمليات الحثيه المعقدة لايرتبط بالجانب الجسمى فحسب وانما يرتبط بالجانب العقلى وذلك عن طريق المرور بحقل خبرات الانسان المتعلمـه .

وهذا التوازن بين خفض التوتر وبين الاستجابة الجسيمة انما يمثل علاقة في أبسط مستوياتها اذ ان خفض التوتر انما يعتمد ـ وهذا راجع الى الحالة التعقيدية للمجتمع حضاريا ـ على الخبرات مافوق الجسيمة فقد يدخل عامل تقدير الذات في اختيار الوسيلة وبذلك تربط الوسائل والغايات بمستويات عقلية ترتبط بالخبرات

---

(٢٦) Ibid., 81-89.

مما يجعل من اختيار الوسائل عملية اهم في ذاتهـا من الوسائل نفسها او من الاهداف (٢٧).

ونظرا لعدد المحركات والمثيرات وعلى الاخص في المجتمع الصناعي المعاصر لذا فان الفرد يمر بالعديد من المواقف الاجتماعية التي تفرض عليه ان يتعامل مع عدداكبر من المحركات.

كما ان عليه ان يحدد الوسائل والغايات التي عن طريقها يمكن خفض حـدة التوترات التي تخلق نتيجة الضغوط التي يتعرض لها جراء تعدد وتقعد محفزات وسطه وهذا التعقيد والتعدد في المحركات وفي الوسائل التي يتبعها يجعل من الصعب الحكم على الغاية التي يسعى اليها الانسان من مجرد عينه محدودة من سلوكه وانما يجب التوسع في أخذ العينات حتى يحكم وبواقعية على الغايات التي التي يتوخاها الفرد من وراء اختياره لوسيله دون اخرى في وسط حضارى سريع الحركة والتغيير (٢٨).

كيف يتم تنظيم الشخصيـــة ؟

نعنى بتنظيم الشخصية The organization of personality محورتها حول دافع Motive معين وهذا الدافع يختلف باختلاف الافراد وتجاربهم السلوكية فقد تنظم الشخصية حول ما يسمى بالاعتبار Prestige وبذلك فمثل هذا الفرد قد يضحي بالعـديد من رغباته او حتى اشباع بعض الحاجات الضـرورية في سبيل جعـل شخصيته تنتظم حول الدافع الذى اختاره لها اذ قد يلجأ البعض الى الجوع ولفترات طويلة لكى لا يضحى باعتباره الذاتي كان يذهب الى نوع خاص من المطاعم او يتناول شكلا معينا من الطعام . ولكن مثل هذا العزوف عن الطعام لابد وان يتعادل في تأثيره مع ضغط الاحساس بالجوع وبذلك ينشأ

---

(٢٧) MCKEE, J.B., Introduction to Sociology, pp. 84-85

(٢٨) Ibid., pp. 86-90

نوع من التوازن بين خفض حافز الجوع من ناحية وبين التمسك بالاعتبار من ناحية ثانية (٢٩) .

ويعتبر تنظيم الشخصية من الظواهر التي تتصل بالفرد نفسه اى انهـا ظاهرة ذاتية لا يشاركه فيها الاخرون الذين قد يتعرضون لنفس المحفزات السلوكية وضمن نفس الظروف الاجتماعية الا ان الاختلاف في اختيار الدافع الاساس الذى يكون المحور في تنظيم الشخصية وبالتالي في اعادة ترتيب الاداءات المختلفة متجها صوب الدافع المحورى الذي إختاره الفرد .

ولكن هذا لاينفى وجود نوع من التشابه في السلوك بين الشخصيات التي تنتمى الى نفس الثقافة اذ أن الاداءات المكونة للتراكيب السلوكية تكون متقاربة كونها متأثرة بسقف ثقافي واحد وبنظام اجتماعي يعمل على توزيع الصفات الثقافية بين الافراد مما يجعل نحزوناتهم من الخبرة ونزوعهم الى التجربة كلها عمليات تتم في ظروف ثقافية اجتماعية متشابهة مما ينتج عنه نماذج سلوكية متقاربة الا ان هذا لايعني تطابقاً في تراكيب الشخصيات لان اختيار الدافع المحوري يظل عملية تتميز بالفردية وتلعب الذات دوراً مؤثرا في هذا المجال .

المفاهيم المشتركة والدوافع السلوكيـــة :

يختلف البشر في مجتمعاتهم عن بعضهم البعض فيما يتميزون به من سلوكٍ هو في واقعه ردود افعالهم المنظمة اثناء تعاملهم مع الاوساط الطبيعية والاجتماعية فلكل مجتمع خبراته المتمثلة في سلوك افراده عند تعرضهم لمحركات معينة كالعمل والاختلاط وممارسات الهوايات المختلفة والتمييز بين مايمكن ان يكون اساسيا أو هامشيا في المجال السلوكي ولكن لماذا يختلف البشر ضمن مجتمعاتهم في خبراتهم السلوكية وبالتالي يتباينون في ردود افعالهم وتنظيم شخصياتهم ؟ والجواب هو ان لكل مجتمع ثقافة هذه الثقافة عبارة عن الجامع النوعى لمفاهيم

---

(٢٩) Ibid., pp. 93-97

مشتركة يمكن ان ان تسمى بالمتعارفات نظرا للاجماع على التمسك بها وعقاب من يخرج عليها وثواب من يتمساك بها .

ولكن هذه المتعارفات تكون تركيباً شديد التعقيد يعمل كمظلة سلوكية تغطى الجماعة اذن كيف يتسنى للفرد التعامل معها ؟

الواقع ان هذا التعامل انما يتم عن طريق تبنى الافراد للمتعارفات ، وبمعنى آخر فان ماتعارفت عليه الثقافة بانه « خطأ » أو « صواب » انما يستدخل في السلوك الفردى حتى تتطابق الاحكام اذ يتبناها الفرد فيصبح خطأ وصواب الثقافة السائدة هو صوابه وخطاؤه مما يقرب المفاهيم الثقافية ويجعلها تتحرك على اصعدة التعامل الفردى (٣٠) .

وقد عالج هذه العملية اى تحويل المتعارفات الثقافية الى اداءات سلوكية يتبناها الافراد عالم النفس التحليلي فرويد Frued اذ حاول تطبيق مخططه السلوكي فهو يسمى مثل هذه المتعارفات بالانا الاعلى Super Ego وعنده ان الانا الاعلى انما تتداخل مع الانا ومع الهو وبذلك تسهل عملية تحويل الثقافة الى سلوك فردى ويطلق على مثل هذه العملية اسم التطبيع او التنشئة الاجتماعية Socialization ويراد بها ترجمة المتعارفات الثقافية الى خبرات سلوكية وغرزها في سلوك الافراد او الوصل بين السقف الثقافي وبين حركة الافراد في مجال الواقع المعاش وهنا يلعب الوالدان أدوارا اساسية في التقريب بين المفاهيم المشتركة للثقافة وبين السلوك الفردى (٣١) .

ولما كانت المفاهيم المشتركة او المتعارفات الثقافية قد تأصلت فيها جوانب عاطفية واخرى عقلانية على الاغلب اذ ان هناك الكثير من التداخل بين هده الجوانب نظرا لكونها تتجمع في كل نوعى الا ان الفوارق بين عاطفية وعقلانية

---

(٣٠) Ibid., pp. 107-109.

(٣١) Ibid., pp. 109-110.

المتعارفات تبقى لها اهميتها مما يجعل من الضروري قيام الام والاب سوية بترجمة المتعارفات حيث يبرز نوع من التخصص في عملية التنشئة (٣٢) .

وقد ركز العديد من المختصين بعلم الانثروبولوجيا النفسية مع روث بندكت وماركريت ميد على ابراز دور الام في التنشئة وتقديمه على دور الاب نظرا لتأخر الجانب العقلاني للسلوك الانساني من ناحية وكون الجانب العاطفي هو الارضية التي يمكن ان يبرز عنها الوجه العقلاني للسلوك من ناحية اخرى . وقد اكد هذا الاتجاه فرويد نفسه عندما ربط بين الهو ID وبين الذات العليا حيث الخلاف كبير بين مخزونات السلوك المطمورة في أعماق النفس الانسانية وبين الذات العليا وما تتميز به من عقلانية وانكشاف في تراكيبها السلوكيـة الا ان وجود مواقف سلوكية كما في المقدس وغير المقدس والمثال والجنس يعكس الى حد بعيد وجود التداخل بين الهو او المخزونات السلوكية المغرقة في العاطفية وبين عقلانية وتزمت الذات العليا (٣٣) .

فهل تسمح لنا مثل هذه التوضيحات ان نتوصل الى بعض المفاهيم وهي ان الام تمثل الجانب العاطفي في الوقت الذى يمثل فيه الاب الجانب العقلي؟ وان وجودهما انما يخلق التوازن في بناء الشخصية المقبلة للطفل اذ يكونان اقدر في العمل سوية على نقل المفاهيم الثقافية المشتركة الى السلوك الفردى وتثبيتها فيه ويترتب على الكيفية التي يقومان بها في تأدية ادوارهما الاجتماعية سوية او انحراف الابناء كما يحدث ان تربك عملية التنشئة بغياب احدهما وقد تفشل اذا كان الغائب هو الام .

ديناميكية العلاقة بين الثقافة والبناء الاجتماعي والشخصية :

ان المكونات الرئيسية للسلوك الانساني هي في واقعتها ثلاثة وهي : —

أ — الثقافة ونعنى بها المفاهيم المشتركة اوالمتعارفات التي يلتزم بها المجموع

---

(٣٢) Ibid., pp. 111-113.

(٣٣) Ibid., pp. 114-116.

الاكبر او الغالبية في التركيب الاجتماعي القائم والتي يترتب على الالتزام بها استمرار حياة الجماعة اما كسرها فيؤدى بشكل او بآخر الى تفويض الجماعة نفسها لذا فان الالتزام بمثل هذه المتعارفات يعنى الثواب وكسرها يعنى العقاب .

ب ـ البناء الاجتماعى ويعنى تنظيم العلاقات الاجتماعية بحيث تتحول من طابعها الفردى او الآني لكي تعمل بشكل تنظيمي وظيفته الاساس هو ايصال الثقافة ومفاهيمها الى الافراد وبالتالي فهو يساعد على تحويل الثقافة الى واقع سلوكي متحرك عن طريق معاييره الاجتماعية Social Norms والتي تترتب عليها متواضعات اجتماعية .Social Standards

جـ ـ الشخصية وتدل على مقدار النمطية Pattern التي تحصل عليها الفرد من جراء امتلاكه للمفاهيم الثقافية المشتركة خلال تعامله مع البناء الاجتماعي .

وبذلك تمثل الشخصية الناتج السلوكي الذى تأثر بالمفاهيم المشتركة من خلال الثقافة والتي نقلت الى الفرد بواسطة البناء الاجتماعي السائد لتمكينه من تكرار حياة الجماعة بالنسبة للمواقف الجديدة التي تواجه الحياة الاجتماعية في صراعها مع المؤثرات البيئيــة .

وبمعنى اوضح فان الشخصية هي عبارة عن الجماعة في الفرد في موقف مجابه تجاه المؤثرات الطبيعية ، ونظرا للفروق الفردية وتميز البناء الجسمى للانسان بكونه مافوق العضوى فان اندفاع هذا الانسان في صراعه ضد الطبيعة في سبيل تحقيق اهداف جماعته في النمو والاستمرارية انما يدفعه نفس هذا الصراع لكي يتوجه عكسيا للقيام بصراع آخر داخل الجماعة نفسها القصد منه اثبات ذاته اولا وتنشيط الجماعة من الداخل ثانيا اذ يترتب على مثل هذا الصراع العكسي ارباك للبناء الاجتماعي ولما كان البناء الاجتماعي تابعاً للثقافة السائدة ووظيفته توصيل المفاهيم الثقافية المشتركة لتغرز في سلوك الافراد فان البناء الاجتماعي بايصال الحالات الاضطرابية الى الثقافة نفسها بحثا عن الحلول مما يعنى بناء توازن ثقافى ـ اجتماعى جديد لايلبث ان يتحول الى مفاهيم ثقافية مشتركة جديدة

تساعد في اعادة التوازن للصلة السلوكية القائمة بين الشخصية والبناء الاجتماعي والثقافة اى ان الحركة التقليدية تعود متأثرة بالترتيب المتبع وهو تأثير الثقافة وعن طريق البناء الاجتماعي بالشخصية وليس العكس .

والواقع أن الحركتين تلك النازلة من الثقافة وتلك الصاعدة من الشخصية تعتبران ضروريتين فبقدر ماتكون الاولى (النازلة من الثقافة) اساسية لاستمرار حياة الجماعة تكون الثانية (الصاعدة من الشخصية) ضرورية لتنشيط حياة الجماعة (٣٤) .

ويترتب على مثل مثل هذا التوضيح ان انعدام الحركة النازلة يعنى الاغتراب او الضياع وهذا ماتتعرض له العديد من الثقافات الصناعية السائدة في قرننا الحالى وهو يؤكد وجهة نظرا يرك فروم بكونه هروباً من الحرية الحقيقية التي يريد الفرد الفرد واهما الافلات منها وتحقيق حريته الكاذبة اي تحقيق شخصيته على حساب ثقافته (٣٥) .

وعلى العكس من هذا فان انعدام الحركة الصاعدة (من الشخصية الى الثقافة) انما يعني جمود الجماعة ثقافيا وبالتالي فان مثل هذا الجمود قد يؤدى الى تحطيم الجماعةاذ يحدث مايمكن‌ان نسميه بالاغتراب الثقافى او الاغترابالداخلىللمقارنة بينه وبين الاغتراب الخارجي (اغتراب الشخصية) وقد اشارت روث بندكت في كتابها « الانماط الثقافية » Patterns of Culture الى مثل هذه المفاهيم وان لم تحاول الربط بينها بشكل يوضح المقولات التي طرحتها عن الحركة النازلة من الثقافة الى الشخصية والحركة الصاعدة (من الشخصية الى الثقافة) ان روث مندكت بمحاولتها تقسيم الثقافات الى حاله (ابولونيه) ومنقتحه (ديونيسيه) ومخادعه (دياجوجيه) والتي يمكن ان نردها الى الاصول التي

---

(٣٤) KUPPUSWAMY, pp. 44-46.

(٣٥) Ibid., pp. 49-52.

ابتدعها ازوولد شبنجلر في كتابه (افول الغرب The Decline of the West
حيث اكد أن الحضارات (الثقافات) يمكن تقسيمها الى :

أ - الابولونيــة (الحالمة)

ب - الفاوستية (التاقمة)

واهمية هذا التقسيم انما تنبع من حقيقة اصر عليها شبنجلر هي ان الثقافة الابولونية (الحالمة) انما يحاول افرادها حل مايعترضهم من مشكلات (صراع خارجي واجتماعي داخلي) داخل الثقافة نفسها .

أما أتباع الثقافة الفاوستية (الناقمة) فأنهم يحاولون حل مثل هذين الصراعين (الخارجي ضد الطبيعة والداخلي ضد المجتمع) خارج الثقافة نفسها (٣٦) .

وتوضيح رأى شنجلر يعنى ان الشكل الأول (الابولونية) انما يؤكد على الثقافة واضعاً اياها في مرتبة فوق مرتبة الشخصية . بينما تحاول الثقافة الفاوستية وضع الفردية (الشخصية) في مرتبة فوق مرتبة الثقافة التي تتبعها تلك الشخصية وبالتالي فان شنجلر قد المح الى ماتوصل اليه ايرك فروم او ما كتبت عنه روث بندكت فقد وضع شنجلر اللبنات الافتراضية الاولى للاغتراب ولكن فروم وبتدكت . وبدافع من تركيبتهما (الثقافية الصناعية) لم يستطيعا ادراك شكلين للاغتراب للاغتراب فأدركا شكلا واحدا هو اغتراب الشخصية او الهروب من حريــة الخضوع للثقافة كما سماها فروم بينما حاولت روث بندكت توسيع مفهوم الاغتراب عند دراستها للقبائل الهندية وكانت غايتها هو تنميط الثقافات وتحويل الاغتراب من كونه ظاهرة تصيب الشخصية الى ظاهرة قد تصيب الثقافة أولا .

وبذلك نظرت روث بندكت الى العلاقة السلوكية بين الثقافة والشخصية من زاوية مناقضة لتلك الزاوية التي نظر منها فروم الى نفس هذه العلاقة لذا كان

---

(٣٦) Ibid., pp. 53–63.

طبيعياً الرجوع الى شنجلر ومحاولة الاستفادة من تخطيطه النظري ومن بنائه الافتراضي في اعادة توضيح العلاقة السلوكية بشكل أكثر واقعية وديناميكية وكانت النتيجة هو الكشف عن مفاهيم العلاقات النازلة والصاعدة والتوسع في مفهوم الاغتراب اذ تبين من هذا العرض وجود اغتراب تصاب به الثقافة نفسها يشبه الى حد بعيد الاغتراب الذى يصاب به الافراد .

ولعل في طرح مفهوم الاغنراب الثقافي مايساعد على تسليط الضوء على وجود جماعات بدائية ومجتمعات حديثة وتراكيب اجتماعية انتقاليـة .

الجماعات البدائية والمجتمعات الحديثة في ضوء المقولات النظرية السابقـة

ان المقولات النظرية السابقة انما امكن الوصول اليها من خلال مقارنات لاطروحات نظرية مختلفة قد اثبتت بعضها الدزاسات الميدانية وعلى الاخص في المجال الانثروبولوجى كما في دراسات روث بندكت وماركريت ميدوكورا دى بوا . الا ان هذه الدراسات انما انطلقت من افتراضات ناقصة كما في دراسة بندكت التي حاولت ان تجد حلولا لمشاكل ثقافتها الصناعية عن طريق دراسة التراكيب البدائية باعتبار ان مثل هذه الانماط الثقافية البدائية مازالت غير متأثرة بضباب الحضارة الصناعية وبالتالي فان حلولا يمكن ان توجد لدى مثل هذه الجماعات يمكن الاستفادة منها في معالجة المشكلات المعقدة لثقافة مجتمعات العالم الصناعى .

وبالمثل ماركريت ميدفي دراستها لساموا اوكورادى بوا Cora Du Bois في دراستها لجماعة اللور Alore ولكن ماتوصلت اليه مثل هذه الابحاث انما ارتبط وبشكل اساس بالافتراضات المبدئية التي انطلقت منها وهي البحث عن حلول لمشاكل الثقافات المركبة الصناعية لدى الجماعات ذات الثقافات (البسيطة) البدائيـــة .

لذا فان نقطة البداية في هذا البحث انما ستكون بالاعتماد على افتراضات جديدة وبالخصوص مفاهيم الحركة النازلة والصاعدة والاغتراب الثقافي في مقابل الاغتراب الفردى (اغتراب الشخصية) بالاضافة الى الحركة المتجهة

(جماعة ـ طبقة) والحركة المرتدة او العكسية (فرد ـ جماعة) والميدان العملي لهذا البحث سوف يعتمد على دراسة دوبوا عن اللور ودراسة Eelik Eelikson للسيوكس Sioux مع دراسة مقارنة لمجتمع صناعي حديث وهي دراسة جنر مردل عن الاختيار الصعب في الولايات المتحدة (Gunar Myrdal, An American Dilemma) فقد درست دوبوا مجتمع اللور وهم جماعة تقطن في جزيرة بهذا الاسم تقع بالقرب من جزيرة تيمور في المحيط الهادى وكانت تسعى من وراء دراستها لهذا المجتمع البدائي التعرف على اثر الثقافة في السلوك الفردى وبالتالي في السلوك النمطي السائد بين الافراد في ذلك المجتمع البدائي اى مجتمع اللور .

وبالفعل فقد لفت انتباه دوبوا الطريقة التجارية المعقدة التي يتعاملون فيها مع عدم وجود نقود لديهم اذ ان وحدة التعامل كانت طبولا من الجلد على الاغلب ولكن كيف يتم الحصول عليها ؟ وطريقه الحصول كانت غاية في الصوبة اذ ان والد الطفل يخصص له حيوانا يربيه فاذا كبر استطاع بيعه والحصول على زوجه ومعها المركز الاجتماعى الذى يؤهله لكى يقبل في مجتمع اللور ولكن عملية استبدال الحيوان بالطبول عملية تتم عن طريق وسيط تجارى حيث يقوم بعملية التقييم وقد يترك الطبل الواحد لديه حتى يستطيع صاحب العلاقة ان يدبر طبلا آخر وبذلك يكون لديه المهر الكافى الذى يقدمه الى والد العروس . والعملية ليست بهذه السهولة فقد لايصبر والد العروس ثم قد لايستطيع الشخص نفسه توفير الطبول الكافية للمهر وبذلك يظل عازبا وهو اسوأ ما يمكن ان يتعرض له الفرد في مجتمع اللور اذ ينظر اليه كونه غير قادر على الارتفاع الى توقعات ثقافته لذا يتوجب على الفرد في مجتمع مثل هذا المجتمع البدائي ان يكون قويا عدائيا حتى حتى يستطيع ان ينتزع حقه من (الوسطاء التجاريين (او المصرفيين اللوريين لان هؤلاء المقرضين قد ينكرون السلع التي تودع لديهم وبذلك تؤدى الشخصية العدائية القادرة على انتزاع الحق الوظيفة المطلوبة منها فى مثل هذا المجتمع .

وكانت هذه النقطة التي بدأت منها دوبوا بحثها اذ اعتبرتها منتصف الطريق بين الطفولة والمراهقة من ناحية وبين الرجولة والهرم من ناحية ثانية ثم حاولت

ان تبدأ باحد اطراف هذه المعادلة السلوكية وكان هذا الطفولة وقد وجدت دوبوا بعد أن عايشت هذا المجتمع ان طفولة اللور تتميز بخصائص منها ان الام تلعب دورا اساسا فى حياة الطفل وعليها ان ترضعه لفترة معينة بينما يكون الاب بعيداً ولكن تنقطع الام فجأة عن ارضاع الطفل وتتركه لوحده لكي تشتغل في المزارع وبذلك يهمل الطفل اذ قد يهتم به اهل الام او قريباتها وهؤلاء قد يقدمون للطفل وجبات تسد حاجته الى الطعام ولكن هذا لايعوض حنان الام وبذلك يرفض الطفل في المراحل الاولى مايقدم اليه من طعام ويتحول الى البكاء والصراخ الى درجة تدفعه نحو تبنى سلوك انفعالى مرضى حاد Tantrum ويستمر بالصراخ والانفعال الا ان ردود فعل الجماعة يكون متفاوتاً بين الاهمال واللامبالاه او تقديم وجبات من الطعـام .

وهكذا كلما زاد الانفعال الحاد لدى الطفل زاد البرود تجاهه من قبل جماعته وحتى اقرب المقربين اليه المتمثلين بأهل الام بل قد يكذب على الطفل حيث يعلل برجوع امه الا انها لايمكن ان تعود مما يزيد في مرضية سلوكـه وتوتر انفعاله الى الحد الذى يبدأ فيه بالموازنة بين الاعتماد على امه والاعتماد على نفسه ثم ينتهي بالاعتماد على نفسه .

وهنا يتجاوز الطفل فترة تعلقه بأمه ويتحول للاعتماد على نفسه وبذلك تبدأ فترة ماقبل المراهقة ويختلط البنون والبنات في هذه الفترة دون فواصل اذ يترك هؤلاء لكى يعتمدوا على انفسهم بين أم تشتغل بعيدا عن اولادها واب لايهمه مصير مثل هؤلاء الاولاد مما يدفع بأحداث اللور الى السرقة في سبيل العيش والابتعاد عن البيت الا ان الام تحاول العود الى البيت في نهاية فترة عملها وتبدأ بتتبع اولادها طالبة منهم الرجوع الى البيت ثانية (٣٧) .

اما المراهقة فانها تمر عادية فقد انفصل الطفل عن امه اولا وابتعد عن بيته ثانياً وبذلك تبدأ الحياة تأخذ طريقا معينا حيث تعود المراهقة الى البيت اما

---

(٣٨) SWARTZ, and ,Jondan, pp. 118-122.

المراهق فانه يتجه صوب المجتمع والعلامة المميزة لوصول الرجل الى عز رجولته في مجتمع اللور هو أن يجهز لنفسه او تجهز له وجبة الغذاء (وسط النهار) اما الفتاة فان اتقانها لتدبير البيت هي علامة تحولها الى امرأة .

وبعدها تبدأ عملية الزواج التي يزيدها تعقيدا وجود النظام المالي في مجتمع اللور حيث تأخذ المساومات طريقها وتختبر القدرات العدائية للفرد وقابلتيه على الخصومة ومقارعة الخصوم .

ثم تحل المسألة لصالح الجماعة طبعا وينتهي دور الصراع حيث اتضحت المعالم وتمكنت المفاهيم الثقافية المشتركة من فرض ثقلها مما يؤذن ببدء فترة الركود استعداداً لولادة جديدة مشاكسة ومراهقة معذبة ورجولة تقبل التحدى .

وقد درس ايركسون ERIK ERIKSON تعلم الطفل وتطبيعه في مجتمع سيوكس ووجد ان فترة التطبيع في مثل هذا المجتمع انما تولد في نفس الفرد نوعا من العدائية تجاه افراد الجماعات الاخرى ونزعة العدوا نوعا نوعا من العدائية تجطه افراد الجماعات الاخرى ونزعة العدوان هذه انما تكون أشد في عدوانيتها لدى الرجال منها لدى النساء .

وبدافع من هذه العدوانية فانها اذا تركت لكى تمارس داخل الجماعة نفسها فان هذا سيؤدى الى تحطيم الجماعة لذا فأن العدوانية يجب ان توجه الى خارج الجماعة وبذلك يندمج رجال الجماعة في حروب مع رجال القبائل الاخرى اما اذا انتهت الحرب فان الصراع يتجه نحو الداخل حيث يتكرر حدوث الخصومات الداخلية والجرائم وحالات الادمان (٣٨) .

اما ماكتبه جنرمردل عن الاختيار الصعب في الولايات المتحدة الامريكية فانه يبين التفرقة العنصرية الحادة التي تسود هذا البلد التي تعود الى ماورثه الامريكيون من ممارسات التفرقة التي اصبحت جزءا من متعارفاتهم الثقافية فان الجماعات الامريكية الاولى بفعل تقوية اواصر الصلة بين افرادها ومحاولة

---

(٣٩) Ibid., pp. 135-137.

زيادة فاعلية هيمنة المتعارفات على السلوك الفردى انما غذت مثل هذه التفرقة الى الحد الذى قبلت فيه اجتماعيا وترتب على كسرها اى (اللاعنصرية) انهيار روابط الجماعة ثم ازدادت ارتباطاً بالجماعة عن طريق وصلها بالمعتقدات الدينية السائده .

وكانت مثل هذه الممارسة (التفرقة على اساس اللون) تتفق والتمسك بالمفاهيم او المتعارفات المشتركة الا ان التحول في اساليب الانتاج خلق طلباً على الايدى العاملة للاشتراك في اعمال ازالة ملوحة الاراضي وزراعتها وبلغ هذا التحول ذروته عندما نجح الشمال في الولايات المتحدة في بناء قاعدته الصناعية وحتم هذا طلباً على الايدى العاملة وبذلك تعرضت المتعارفات الثقافية الى هزّه عنيفة حيث بدأ الاتجاه نحو الاستفادة من الايدى العاملة التي كانت معطلة في القطاع الزراعي او فاضت عن حاجته عندما ادخلت المكنة الى هذا القطاع مما احدث بالفعل اختياراً صعباً امام المجتمع الامريكي فقد تحطمت العديد من المتعارفات الثقافية تحت الحاح الحاجة الى الايدى العاملة وانتقل مركز الثقل من المتعارفات المشتركة الى الممارسات الفردية .

هذا الانتقال انعكس على مجمل عملية التطبيع اذ اخذ الصراع بين البيض والملونين طابعا جديدا هو خوف البيض من ان يستحوذ الملونون على مجالات عملهم بفعل اجورهم المتدنية وليس بدافع الخوف التقليدي من أن الملونين قد يعملون على تحطيم المتعارفات الثقافية وبذلك تنهار الجماعة لذا فان عملية التطبيع وتربية الفرد طفلا ومراهقاً ورجلاً في المجتمع الامريكي المعاصر انما تعكس الحيرة والتشتت لانها تخضع لاختيار صعب اذا انها لاتريد ان تكافيء الفرص وتساوى بين الأجور لانها تطمع في استغلال الملونين وتكريس فائض العمل والقيمة الا انها في ذات الوقت تخاف زحزحه الملونين للبيض واخذ مراكزهم في العمل .

من هذه الدراسات الثلاث يمكن ان ندلل على مدى اتفاقها مع الاطروحات النظرية الّتي تقدمت وعلى الاخص الاغتراب الثقافي والاغتراب في الشخصية ثم الحركة النازلة (ثقافة ــ شخصية) والحركة الصاعدة (شخصية ثقافية) .

ففي المجتمع البدائي الذى درسته كورا دوبوا استطاعت الثقافة ان تفرض متعارفاتها على افراد اللور الى الحد الذى عطلت فيه حركة الشخصية وفرضت على هذه الشخصية ان تتعامل من خلال المقرضين (الوسطاء التجاريين) الذين يمثلون في الواقع البناء الاجتماعي الذى يصل الشخصية بالثقافة وبذلك ضمنت الثقافة لنفسها الاستمرار كما انها استطاعت أن تنظم الصراع داخل الجماعة نفسها بتحويله الى الدوران ضمن اطار مؤسسى مالي مما يمكن معه تحديد السبل والغايات الّتي يهدف اليها مثل هذا الصراع اذ غالباً ما ينتهي بالزواج ماعدا بعض الحالات القليلة وبذلك تكون الثقافة قد حفظت لنفسها الاستمرارية في اللعبة من ناحية كما أنها روضت الشخصية من ناحية ثانية ببناء عدوانيتها طفولياً ثم توظيف هذه العدوانية في التعامــل .

اي ان الحركة في مثل هذا المجتمع البدائي (حركة نازلة) من الثقافة الى الشخصية مع استغلال تنظيمات مؤسسيه وسيطة .

ومثل هذه الحركة تشل الشخصية وتحول دون تحركها مما يؤدى بالتالي الى عزلة المجتمع وتحوله الى جماعة او ما يمكن ان نطلق عليه اسم (الثقافــة المغتربــة) .

اما دراسة ايركسون لمجتمع السيوكس وهم قبيلة من الهنود الحمر في في امريكا فانها تبين تأثير المتعارفات الثقافية على الشخصية واخضاعها للمتعارفات نفسهــا .

وكما حدث بالنسبة لثقافة اللور فان العدوانية الّتي اصبحت جانبا ملازما لافراد قبيلة السيوكس انما كان القصد منها الاستعداد للدفاع عن القبيلة وثقافتها في وجه التهديدات الخارجية ولكن فشل هذه القبيلة في امتصاص العدوانية في

في اوقات السلم للحيلولة دون تحولها الى عامل هدم داخلي يعكس الهيمنة القوية للمتعارفات الثقافية الى الحد الذى لم تفوض فيه جزءا من سيطرتها الى البناء الاجتماعي عن طريق تحويل جانب منه الى المؤسسية لكي تتم اللعبة الثقافية الاجتماعية وبذلك باشرت ثقافة السيوكس سيطرتها المباشرة على الشخصية متبعة اسلوب ((الثقافة ـ الشخصية) بكل ابعاده واستطاعت ان تنجح في اوقات الحرب والازمات نظراً لخضوع الشخصية لثقل المتعارفات في مثل هذه الفترات حيث توضع مصلحة الجماعة واستمرارها في كفة الصدفة مما يسهل ابتلاع الثقافة للشخصية إن مثل هذه المعادلة لاتلبث ان تنكسر عندما تزول فترات الحرب والازمات وتقف الثقافة امام الشخصية دون عازل اجتماعي اذ يتحول الصراع من الخارج الى الداخل مما يؤدي ليس الى (الثقافة المغتربة) وانما الى مايمكن ان نسمية (بالانومية الاغترابي) وهذا ماحدث للعديد من قبائل الهنود الحمر في القارة الامريكيـــة .

بقيت الدراسة التالية لمردل عن المجتمع الامريكي المعاصر والتفرقة العنصرية وهي دراسة تبين عكس ماحدث في الثقافات البدائية التي درسها كل من دوبوا وايركسون اذ أن المجتمع الصناعي الحديث واكبه تحطيم للجماعة لكي يبنى على انقاضها المجتمع اللامتجانس الحديث وبذلك حطمت العلاقات الصناعية المتعارفات المشتركة والثقافة المتعارف عليها وانتقل التركيز على الشخصية .

هذا التحول في العلاقات السلوكية انما سار وفق الاسلوب الثاني المفترض وهو اسلوب (شخصية ـ ثقافة) ومن خصائص الاسلوب الجديد انه يتيح حركة اعظم للشخصية على حساب تحطيم الحاجز الثقافي (التقليدي) دون وعي بحقيقة سلوكيه هي ان المعادلة السلوكية يجب ان تشتمل على ثلاثة اطراف هي الثقافة والبناء الاجتماعي والشخصية فقد فرضت الشخصية ثقلها واستطاعت ان تبنى لها نسقا اجتماعيا خاصاًبها لايعتمد على ايةمتعارفة ثقافية ثم انتقلت الشخصية الجديدة بعد ان هدمت المتعارفات التقليدية وبنت لنفسها نسقا اجتماعيا جديدا

كان على صورتها الى ان تكون لها متعارفات جديدة منها ما كتب عنه ثورستان فبلن في كتابه (نظرية الطبقة المترفة) اذ سماه بالاستهلاك المظهرى Conspicuous Consumption والذى فلسفه و.و وستوفصاغه بشكل مرحلة اطلق عليها اسم الاستهلاك الشعبي العالى The Age of high Mass Consumption (٩)

ومثل هذه الصياغات لايمكن ان ترقى الى مستوى المتعارفات الثقافية لانها آتية من الفرد والشخصية في الوقت الذى يفترض فيه ان تنزل المتعارفة من الثقافة لاان تصعد من الشخصية بالاضافة الى ان المتعارفة لايمكن ان تكون مشتركة اذا صعدت من الشخصية نفسها وأرادت مثل هذه الشخصية فرض المتعارفة كمفهوم مشترك على الجماعة .

وهذا مايوضح الاختيار الصعب الامريكي الذى اشار اليه جنرمردل في كتابه اذ ان الشخصية الامريكية تريد ان تستغل الانسان الملون في سبيل كسب مادى في الوقت الذى تريد منه ان يعيش تحت سقف ثقافي واحد نسج بمفاهيم صادرة عن نفس الشخصية التي تريد ان تحوله الى جهاز انتاجي يحقق لها فائضاً في العمل والقيمة (٤٠) .

هذه التحليلات للنماذج السلوكية الانسانية الثلاثة انما تعكس حقيقة مهمة هي ان محاولة فهم العلاقات الثقافية ـ الاجتماعية ـ السلوكية في مجتمع من المجتمعات لاتتم عن طريق دراسة المجتمع الابسط منه ظنا من ان هذا المحتمع هو اسهل تناولا ولم يصل فيه التعقيد الى الدرجة التي وصلت فيها المجتمعات الصناعية الى الطريق المسدود حيث التداخل المعقد بين جوانب حياتها المختلفة الامر الذى يصعب معه فرز مكوناتها السلوكية المركبة وبالتالي يحول دون دراستها اذ ان النظام المالي المعقد في مجتمع اللور لايقل في ضوابطه وموجهاته ومايحكمه من فواصل مايماثله من النظم المالية والمصرفية في بلدان العالم الصناعي

---

(٤٠) BINDER, L., The Ideological Revolution In The Middle East, pp. 221-222

(٤١) STEWART, p. 234.

كما ان التوجه للحرب وعملية التجييش التي تمارسها قبيلة السيوكس الهندية لاتقل اتقاناً عما يسمى في الوقت الحاضر باسم التوعية والتثقيف ورفع الروح المعنوية وهي خصائص اعتبرها رجال الحرب ابتداءا بها نيبال ومرورا بنابليون وانتهاء بجياب اكثر اهمية من معدات القتال نفسها لانها ترفع الروح القتالية في الوقت الذى تعمل فيه على رفع المقدرة القتالية وهما خاصتان اذا اضيف اليهما مضاء الاسلحة المستخدمة واستيعاب التخطيط القتالي فنا وممارسة امكن كسب المعركة مع ملاحظة فارق واحد بين حرب الجماعة وجماعة الحرب اذ ان القبائل الهندية كانت تمارس حرب الجماعة عن طريق وضع انتصار الجماعة واستمرارها في كفة وانخفاق الجماعة وضياعها في كفة ثانية مما يعني ان حرب القبيلة هي حرب الجماعة وليس حرب جماعة من وسط هذه الجماعة هي جماعة الحرب (٤١).

نظرة شمولية الى معادلة الثقافة والبناء الاجتماعي والشخصية :

ان المعادلة التي تربط بين الثقافة والبناء الاجتماعي والشخصية انما يجب ان ينظر اليها من خلال كون المتعارفات الثقافية او المفاهيم المشتركة متفقات يلزم بها افراد التكوين الاجتماعي . وهذا يعنى ان البناء الاجتماعي انما يقوم بنقل هذه المتعارفات من صعيدها الثقافي وتوزيعها من خلال شبكات التنظيم الاجتماعي التي تحكم عن طريق المعايير الاجتماعية Norms لكي يؤمن وصولها الى الطرف الثالث في العملية وهي الشخصية وهذا واضح في جماعات اللور التي درستها دوبوا وفي الثقافات البدائية الثلاث التي درستها روث بندكت وكذلك في دراسة مالينوفسكي عن التروبرياند إذ عكست البناءات الاجتماعية في مثل هذه المجتمعات بل وحتى في المجتمع الحديث في دراسة لند (الميد لتاون) انما يكون عمل البناء الاجتماعي في واقعه هو تحويل القيمة الثقافية Cultural value الى معيار اجتماعي Social Norm وهذه العملية لاتتم الا

(٤١) SWARTZ, and Jondan, pp. 511-519

من خلال شبكة التنظيمات الاجتماعية التي تجمع بين النظم الاجتماعية المختلفة والمؤسسات الاجتماعية ومايتصل بها من تراتيب اجتماعية وماتنتهي اليه من نسق اجتماعي في الوقت الذى تظل فية الثقافة محتفظة بمأثوراتها الشعبية وأعرافها اما البناء الأجتماعي فانه يحرك ماتواضع عليه المجتمع من معايير او كما يسميها دور كايم بالتصورات الجمعية والتي لاتخرج عن كونها تصورات المجموع للقيم التي طرحتها الثقافة (٤٢).

هذا هو القسم الاول في المعادلة والذى يبدأ من الثقافة التي تتبلور بشكل قيمه والتي تتحول عن طريق البناء الاجتماعي الى معيار هذا المعيار لابد وان ينتقل الى الافراد انفسهم. لكي يتأصل في سلوكهم ويصبح جزءا من ردود افعالهم.

اما القسم الثاني من المعادلة فانه يتأثر الى حد بعيد بالمحفزات الطبيعية والاجتماعية التي تحيط بالفرد ومايمكن ان يواجه به المواقف الجديدة التي يتوجب عليه تعلمها سواء عن طريق جماعته الاولية او من خلال المؤسسة المدرسية وهذه العملية في واقعها هي ترجمة للقيمة من خلال المعيار لكى تصبح سلوكا مما يعنى تحولها الى عادات وتقاليد (٤٣).

وللوضوح فان مثل هذه العادات والتقاليد وماتتضمنه من قيم ومعايير والتي تكون بمجموعها النمط السلوكي السائد في المجتمع الذى يسمى بالشخصية مثل هذا التكوين الذي يجمع بين الثقافة ممثلة في قيمها والمجتمع ممثلا في معاييره والفرد الممثل في سلوكياته انما يؤثر في الثقافة وقيمها ثانية من خلال المعايير الاجتماعية التي اوصلت القيم اليه اذ انه يقوم حتى بتحوير بعض المعايير لكى تتفق ومايريد نقله من سلوكيات جديدة على صعيد المتعارفات الثقافية وفي هذه الحالة تحاول الثقافة وتحت ضغط ماوصل اليها من تغييرات في الانماط السلوكية ان تبتعد عن التأثير النفسى والمتمثل في الفرد والتأثير الاجتماعي المتمثل في البناء الاجتماعي لذا فهي ترتبط بالتاريخ مكونه مانسميه بالتراث Tradition وهذا

---

(٤٢) FIRTH, R., Humantypes, pp. 62–82

(٤٣) Ibid., pp. 83–105

الترابط له فعاليته لانه يتخذ اشكالا متميزة منها الجانب الديني والفني والاخلاقي والفكري وبذلك تكون هذه البناءات الثقافية العالية بعيدة عن تناول الفـــرد والمجتمع (٤٤) .

وبذلك تصل الثقافة الى مرحلة الموضوعية وتصبح بالفعل قوة مؤثرة وليست متأثرة وفي هذا تتساوى الثقافات البدائية والصناعية القديمة منها والحديثة والفرق الرئيسى بين هذه الثقافات ليس في قابلية الثقافة على موضعه نفسها وانما . في قدرتها على النزول بهذه الموضوعية الى البناء الاجتماعي والضغط بشكل اشد على السلوك الفردى ويحدث هذا ما عن طريق الاعراف Mores كما في الثقافات غير الصناعية او عن طريق القوانين Laws كما في الثقافات الصناعية وبذلك تكون الثقافة قد ضمنت لنفسها الاستمرار في وجه التغيرات في السلوك الفردى (الشخصية) اذ قد يلجأ الى وضع قيود كما في المجتمعات البدائيـة او تكوين ايدلوجيات كما في المجتمعات الصناعية او ماقبل الصناعية وفي الحالتين (القيود والايديولوجيات) فان التحرك الثقافي يكون واحدافي عملياته مختلفا في النتائج اذ ان القيود في الثقافات البدائية ليست الا تأصيل القيم في الاعراف اما الايديولوجيات فلا تعدو كونها استدخالا للقيم الثقافية في القوانين والمقصود من هذا كله هو فرض النمطية على السلوك الفردى والتحكم في مكونات الشخصية ، ولكن يبقى جانب له اهميته هو أن التحكم مهما كان قويا وفعالا في الشخصية الا انه يضعف امام الجانب العملى او الوظيفي للشخصية وهذا هو المحرك الرئيسى للتغيير الاجتماعي (٤٥) .

الدوافع والغايات المحركة للسلوك الانساني :

ان ترجمة المتعارفات الثقافية الى سلوك فاعل من خلال شبكة التنظيـــم الاجتماعي عملية معقدة تضم العديد من العمليات الاصغر منها تبدأ بالدافع

---

(٤٤) STEWART, pp. 343-366.

(٤٥) Ibid., pp 444-463.

Drive وتنتهي با غاية goal والطريق بينهما طويل ومعقد لذا فمن الافضل التعرف على الدوافع المألوفة في الثقافات المختلفة من جهة وربطها بالغايات التي التي تتوخاها هذه الثقافات من جهة اخرى . واهم هذه الدوافع والغايات يمكن يمكن الاتيان على تسميتها مع ملاحظة حقيقة اساسية هي شمولية الدوافع بصرف النظر عن الثقافات التي تمارس من خلالها كما ان الغايات هي الاخرى لها صفة الشمولية الا ان الاختلاف بين ثقافة واخرى او بين المجموعات الثقافية في العالم هو في سبيل او سبل الوصول الى الغايات : —

الدوافـــع	الوسط التفاعلـــي	الغايـــات
الجنس	الجنس مع الاعتبار	الزواج
الاعتبار		
الاطمئنان	الاطمئنان مع احترام الذات	بناء المركز الاجتماعي
احترام الذات		
الاستقلالية	الاستقلالية مع الاعتداء	تكوين الثروة
الاعتداء		الوصول الى السلطـة

وهذه الحقول يمكن تمييزها بكون حقل الدوافع يتعلق بالفرد نفسه وهو حقل تغلب عليه الناحية السلوكية ببعدها الفردى (النفسى) .

اذ يتميز الفرد الانسان عن غيره من التكوينات البيولوجية أن بناءه الجسمي عالي المرونة وهذا مايساعده على ان يشبع دوافعه بسبل مختلفة اولا مع امكانية الاختيار بين هذه السبل بما يناسب الغايات ثانياً (٤٦) .

الا ان مثل هذه المرونة في البناء الجسمى والتي يترتب عليها مرونة في قابلية الافراد على اشباعاتهم للدوافع المختلفة لايمكن ان تترك دون (ترويض) وهذا يتم عن طريقة التنشئة الاجتماعية اذ توظف هذه العملية لتحقيق انتماء الفرد

---

(٤٦) FIRTH, pp. 38–62

لثقافة معينة حيث يكون القصد منهاتعويد الفرد على الحالات التي يمكن فيها ان يستخدم كل مالديه من مرونة في البناء الجسمى في سبيل تحقيق غايات معينة تراها الثقافة ضرورية لاستمرار التركيبة الاحتماعية السائدة في الوقت الذى يحد من هذه المرونة او قد تعطل كما في حالات الانقطاع عن الطعام او الجنس او النوم وهذه الممارسة الثقافية على الرغم من خطورة مايتمخض عنها من ردود افعال حديه او سلبية تعتبرها الثقافة اساسية لاختبار فاعليتها في السيطرة على السلوك الفردى ويبني على مثل هذه الممارسات الثقافية ثوابا وعقابات هي جزء اساس مما يسمى بالضبط الاجتماعي الذى يمارسه البناء الاجتماعي بتفويض من الثقافة نفسها (٤٧) .

اما الحقل الثاني (الوسط التفاعلي) فانه حقل اجتماعي اذ أن الدوافع وهي غالبا ماتكون بيولوجية التحريك او بايونفسية لاتستطيع أن ترتبط مباشرة بالغايات اذ يصعب تصور الصلة بين الجنس والزواج بدون دخول دافع الاعتبار حيث يمكن من خلال هذا الدمج بين الجنس والاعتبار توجيه الدافع الجنسي نحو غاية معينة لان مفهوم الاعتبار هو جعل الجنس وسيلة وبالتالي يمكن ترويضه والسيطرة عليه وبالمثل يحدث بالنسبة للاطمئنان فانه دافع له خطورته قد يشبع على حساب الاخرين الا ان ربط الاطمئنان .باحترام الذات يروض هذا الدافع ويوجهه نحو الغاية المطلوبة .

اما الاستقلالية والتي تعنى اعتماد الانسان على نفسه وهي نزعة ابتعادية قد تؤدى الى انعزال الفرد وتقوقعه فان دمجها بالاعتداء والذى يمثل ابرز مظاهر الخروج من الذات اذ يمثل الاعتداء الطرف البعيد للخط الذى تحتل طرفه الاخر الاستقلالية فان الدمج سوف يروض الاستقلالية والانفرادية ويوجهها صوب تكوين الثروة او الوصول الى الساطة .

---

(٤٧) MEKEE, pp. 649-660.

وبذلك يعمل الحقل الثاني والذي يمكن تسميته بشبكة التنظيمات الاجتماعية على ترويض الدوافع من ناحية ودمجها من ناحية ثانية وربطها بالغايات من ناحية ثالثـة .

بقى حقل الغايات وهذا حقل ثقافي لان الثقافة بما لديها من ساطة على السلوك وارتباطات بالتراث هي التي تحدد مدى المرونة واللامرونة في الاستجابات الفردية حيث تصل اليها عن طريق البناء الاجتماعي وبذلك تختار الثقافة ماتفترض ان يكون افضل الغايات ثم تحرك البناء الاجتماعي لكي يستقبل تأثيرات الدوافع مع الايعاز اليه بدمجها لكي تتناسب والغايات المتعارف عليها ثقافيا ولكن العملية لاتكون بهذه السهولة اذ انها اكثر تعقيداً وعلى الاخص عندما ينظر اليها من زاوية السلوك الفردى فليس هناك حدود للمرونة الفردية والحد من هذه المرونة وان كان الغرض منها تحويل فائض المرونة الى بناء اجتماعي وثقافة الا ان الدوافع تبقى طرفاً ضاغطاً والمجتمع وسطاً مساوما والثقافة جانباً متسلطاً .

وهذا التحليل لايخلو من دَعْم علمي ونفسي له فقد اكد فرويد في نظريته عن التحليل النفسي ان المرونة اللامحدودة قد تقود الى التدمير لذا فقد توصل الى استنتاج هو ان الحد من هذه المرونة أمر ضرورى لكي يصار الى ترويضها وبالتالي بناء حضارة لبنى الانسان .

لذا فان فرويد يعتقد ومن خلال اطروحات التحليل النفسي ان الكبت ضرورى ومرحلة اساسية لحدوث التصعيد وبذلك يكون البحث عن الاضطراب السلوكي ليس في مظاهرة وانما في كوامنه او ماسماه فرويد باللاشعور وشخصية الفد مي واقعها يمكن ان تفهم في ضوء الطريقة التي تمت فيها عملية الكبت نفسها من ناحية والانتقال من الكبت الى التصعيد وصولا الى التوازن بينهمامن ناحية ثانيـــة .

والذى يريد قوله فرويد هو ان الدوافع التي تجد لها صدى نشطا في المرونة التركيبية للانسان لابد من ان تدمج وبالتالي تروض ثم توجه لخدمة

الغايات الثقافية التي تعارف عليها المجتمع وبذلك يولد الانسان الحضارى اى الذي له القابلية على الكبت والتصعيد ثم الموازنة وهذا ماأراده علماء الثقافة بتأكيدهم على ان المرونة الجسيمة يجب ان تحدد وتروض وينتفع بها (٤٨).

ولكن الجانب الذى ترك سواء كان من قبل علماء النفس او الثقافة هو لماذا تتحول الدوافع الى اندفاعات ؟ ثم هل يمكن ان يعوض ماهو جسمى ونفسى بما هو اجتماعي وثقافي ، مثل هذه التساؤلات ترتبط دوما بالفرز والتمييز بين عوامل التركيد والتحريك لذا فان افضل الاجوبة يمكن ان يتوصل اليها من خلال توظيف المعرفة في مجالات جديدة مثالها ان يفهم التغيير في ضوء علم النفس عن طريقة علم الاجتماع اى Psychology of Social Change اذ المتفق عليه في الدراسات الاجتماعية هو (تفصيل) الشخصية لكي تتفق مع « الخامة والنموذج » الثقافي السائد ولكن مايحدث في عالم اليوم وفي المجتمعات على اختلاف نموها وصناعيتها هو رفض وتحد لمثل هذه التسلطية الثقافية للخروج من شرنقة التفصيل المفروضة الى حد مطالبة تفصيل الثقافة بشكل يتفق « والخامة والنموذج » الذى تضعه الشخصية (٤٩).

---

(٤٨) FIRTH, pp. 122–148.

(٤٩) Ibid., pp. 148–167

جوانب من التأثير العربي في الشعر الاسباني والاوربي

د. حكمت الاوس
قسم اللغـــة العربيـة

انقضية التأثير العربيومداه ، في الشعر الاسباني والبروفنسي خاصة والاوربي عامة، لاتزال حتى الآن ، ومنذ القرن السادس عشر الميلادى ، موضع اهتمام الباحثين الاوربيين .

ففي سنة ١٥٧١ صدر للباحث الايطالي باربييري Barbieri كتاب بعنوان « عن أصل الشعر المقفى » خصص فيه فصلا لمعالجة « انتشار الشعر العربي المقفي بين الاسبان والبروفنسيين » (١) . وفي النصف الثاني من القرن الثامن عشر ، إبان عصر التنوير الاوربي ، نشر الاب خوان اندريس Juan Andres كتابا عن تاريخ الادب ، أرجع فيه فضل كل ماحققته أوربا في مجالات العلوم المختلفة وفي الآداب والفكر عامة الى العلوم والآداب العربية . أما عن الشعر الاوربي فقد قرر هذان الباحثان أن الشعراء العرب ، وكانوا هم الطبقة أو الصنف الوحيد من الشعراء المعروفين آنئذ ، هم الذين ابتكروا ونقلوا القافية الى العالم اللاتيني الجديد . وفي القرن التاسع عشر ، عصر الرومانسية ، نقل كل من سسموندى Sismondi وفاوريبل Fauriel مسألة التأثير العربي من مجال التأكيد على الشكل الى التأكيد على المحتوى ، واعتبرا العرب هم الملهمين والرواد في مفهوم الحب المهذب (أو العفيف) ، وعنهم أخذه شعراء التروبادور الذين طوروه وتوسعوا فيه (٢) .

---

(١) "The Cambridge history of Islam , vol. II, :p. 871. Gibb :In "El legado del Islanm , p. 242.

(٢) "The Cambride history of Islam , vol., II, p. 871. Cibb: Ibid

فقد ظهر في آواخر القرن الحادى عشر الميلادى (الخامس الهجرى) في جنوب فرنسا ، في منطقة تدعى « بروفنس Provence » وبلغة سكان هذه المنطقة التي تسمى اللغة البروفنسية Provenscal نوع جديد من الشعر غريب تماما عما كان معروفا من شعر في هذه المنطقة وفي اوربا كلها ، بموضوعات جديدة ، وبروحية اجتماعية جديدة ، وبتقنية جديدة . وكانت لهذا الفن الشعرى الجديد مشابهة قوية بذلك النوع من الشعر العربي الاندلسي الجديد ايضا ، والمعاصر له ، والذى عرف باسم (الموشح) وكان هذا الضرب من الشعر العربي قد ظهر قبل الشعر الروفنسي بقرنين من الزمن . فكان من الطبيعي ، ومن المنطقي ايضا الافتراض بأن الشعراء البروفنسيين الاوائل قد خضعوا لتأثيرات هذا الشعر العربي الاندلسي ، واتخذوا منه نماذج يصبون في قوالبها شعرهم الجديـد .

ولم يظهر اى رد فعل لهذه الآراء حتى منتصف القرن التاسع عشر ، لابين المستشرقين ولابين المتخصصين في علم اللغات الرومانسية . الا ان النقاد طالبوا بأدلة وثائقية تثبت أنه كان هناك اتصال بين منطقة البروفانس وبين الاندلس العربي . وذا لم تكن هناك وثائق تدعم هذه الآراء ، على الرغم من الشواهد الكثيرة على صحتها وواقعيتها (٣) ، ولاسباب تتعلق بالتعصب الديني والعنصرى الذى كان مسيطرا في كل البلدان الغربية ، فقد مالت طائفة من الباحثين الى معارضة هذه النظرية التي اصبحت تعرف بـ « النظرية العربية » ، وعرفت النظرية المعارضة لها بـ « النظرية اللاتينية » أو « النظرية الاوربية » . وسنلخص الافكار الاساسية التي تعتمد عليها كل من هاتين النظريتين بعد قليل .

ماهو الموشح ؟ وما هي الخرجة ؟ وماالمشكلة فيهما ؟

الموشح هو نوع من النظم الشعرى بتألف من مجموعة من الاجزاء ، أو

(٣) Pidal: "Poesia arabe y poesia europea , p. 38-42, 69.

الاشطار ، تطول أو تقصر ، وتكثر او تقل ، بنظام من قواف متنوعة ، تسمى المطلع او المذهب ، ان كانت في مقدمة الموشح ، يعقبها مجموعة أخرى من الاجزاء أو الاشطار الشعرية بقافية مغايرة لقواف المطلع ، تسمى اسماطا أو اغصانا ، تعقبها مجموعة من الاشطار بعدد اشطار المطلع وبنفس قوافيه ، وتسمى هذه المجموعة القفل . يتكرر هذا النظم الشعرى عددا من المرات لايقل عن خمس . والمطلع ليس جزءا اساسيا من الموشح . فقد يأتي الموشح بدون مطلع فيسمى « أقرع » واذا كان له مطلع فهو « التام » (٤) .

اما الخرجة فهي القفل الاخير في الموشح ، وهي أهم جزء فيه . لان الوشاح يصنع الخرجة اولا ، ثم يبني عليها موشحته .

والشيء الراجح بين الباحثين أن مخترع الموشح هو مقدم بن معافى القبرى الضرير المتوفى سنة ٢٩٩ هـ / ٩١٢ م .

ولانعرف شيئا عن طبيعة الموشحات الاولى ، ولكن يغلب على الظن انها كانت بلغة عربية فصيحة سهلة وواضحة وقريبة من لغة الحياة اليومية الاندلسية في القرن الثالث الهجرى .

ان النص الوحيد الذى وصل الينا عن طبيعة هذه الموشحات الاولى قول ابن بسام (توفي سنة ٥٤٢ هـ) في حديثه عن عبادة بن ماء السماء :

« ... وأول من صنع اوزان هذه الموشحات بافقنا واخترع طريقتها — فيما بلغني — محمد بن حمود القبرى الضرير . وكان يصنعها على اشطار الاشعار ، غير أن أكثرها على الاعاريض المهملة غير المستعملة ، يأخذ اللفظ العامي والعجمي ويسميه المركز ويضع عليه الموشحة دون تضمين فيها ولا اغصان ... وأوزان هذه الموشحات خارجة عن غرض هذا الديوان اذ اكثرها على غير اعاريض اشعار العرب ، ... »(٥)

---

(٤) ليس هناك اتفاق بين الباحثين على هذه المصطلحات المتعلقة بتسمية اجزاء الموشح .

(٥) ابن بسام : « الذخرة في محاسن اهل الجريرة « القسم الاول — المجلد الثاني ، القاهرة ١٩٤٢ ، ص — ١ — ٢

ان هذا النص ، بما فيه من غموض واقتضاب ، قد أثار مشكلة كبيرة تتصل بنشأة الموشحات واصولها الاولى . وذهبت آراء الباحثين كل مذهب في تفسيره وتبديد غموضه ومحاولة تبيين دلالته على كيفية نشأة الموشح واصله الذى تطور عنـه .

وبهذا صارت لدينا قضيتان موضع مناقشة الباحثين ، القضية الاولى : هي اصل هذا الموشح الاندلسي . والقضية الثانية : هي علاقته بالشعر البروفنسي .

وسأحاول ، فيما يأتي ، أن الخص هاتين القضيتين وأبين آراء الباحثين المختلفة في كل منها مع دراسة نقدية لكل رأى ، ثم أبين وجهة نظرى الخاصة في اصل الموشح .

القضية الاولى : ماأصل الموشح الاندلسي ؟

لكي يكون الحديث عن اصل الموشح واضحا ، لابد من أن نسوق مثلا لموشح خرجته باللغة الاعجمية ، كما بين ابن بسام ذلك ، ونتبين فيه الاجـزاء التي تكونه . وقد اخترت لهذا موشحة للاعمى التطيلي أبي جعفر أحمد بن عبد الله ابن أبي هريرة (المتوفي سنة ٥٢٥ هـ) ، وهي الموشحة رقم (٦) في ديوانه (٦) . مطلعهـــــا :

دمع سفوح وضلوع حـــــرار   ماء ونار   ماالجتمعا الا لأمر كبار (٧)

فهذا مطلع الموشح : يليه الاسماط او الاغصان :

بئس لعمرى ماارادالعـذول   عمر قصير وعناء طويـــــل

---

(٦) « ديوان الاعمى التطليلي » تحقيق : د . احسان عباس . المكتبة الاندلسية (٦) ، بيروت ١٩٦٣ ص ٢٦١ - ٢٦٢ ، وانظرها ايضاً في : صلاح الدين الصفدي « توشيع التوشيح » ص ١٠٦ - ١٠٩ .

(٧) Garcia Gomez: "Poesia arabigoandaluza. Breve sintesis historica ' Madrid. 1952 p. 46.

يازفرات نطقت عن عليــل ويادموعا قد اصابت مسـيل

ويلي ذلك القفل :

امتنع النوم وشط المــــزار ولاقرار طرت ولكن لم اصادف مطار

ويتكرر نظام التقفية هذا في خمس مقطوعات وتختتم بهذه الخرجة ، أو القفل الاخير ، باللغة الرومانسية او عجمية الاندلس :

ما والحبيب دموا صـار مادر شنار بنفيس رامش كف دموعار (٨)

وفي سنة ١٩٤٨ نشر المستشرق شتيرن احدى وعشرين خرجة اعجمية في موشحات عبرية وفي موشحة واحدة عربية (٩) . وبعد مدة قصيرة اكتشفت مجموعة أخرى تتكون من اربع وعشرين خرجة ، في موشحات عربية . وقد نشرها المستشرق الاسباني غرسيه غومس في مجلة الاندلس (١٠) . فكان لهذا الاكتشاف صدى واسع وبعيد اذ أنه غير كل الآراء والفرضيات التي كانت قد وضعها العلماء في محاولتهم حل معضلة نشأة الشعر الغنائي الاوربي والتحقق من جذوره الاولى . وسنعود الى هذا الموضوع فيما بعد .

---

(٨) هكذا جاءت الخرجة في المخطوط ، وافترض الباحثون أن الناسخ كان يجهل عجمية الاندلس . وقد قرأها المستشرقون كما يأتي :

مو الحبيب انفرم ذي موامر كن دشتر تنفيس اميب كسد نوليغــــــر

ومعناه : « حبيبي مريض بسبب الحب ، وكيف لا يكون كذلك ، الاترى انه لن يرجع الي ابداً » .

Carcia Gomez: op. cit. p. 40, nota (1), y p. 46.

أنظر : ديوان الاعمى التطليلي ص ٢٦٢ وصلاح الدين الصفدي : « توشيع التوشيح » ص ١٠٩ و :

ويلاحظ على قراءة المستشرقين المذكورة انها ، بهذه الصورة، لا تنسجم لا في وزنها ولا في قافيتها مع اقفال الموشح .

(٩) S.M. Stern: "Les Vers finaux en espagnol dans les Muwassahas hispano-hebraiques", en Al-Andalus, XIII, 1948, pp. 299-346, y "Un muwassah arabe avec terminaison espagnole", Al-Andalus, XIV, 1949, pp. 214-218.

(١٠) Garcia Gomez: "Veinticuatro jaryas romances en muwassahas arabes". Al-Andalus, XVII, 1952, pp. 57-127.

وبالاعتماد على نص ابن بسام المذكور فيما سبق ، وعلى هذه الخرجات الاعجمية المكتشفة أقام طائفة من المستشرقين « النظرية الاوربية » في نشأة الموشحات فما هي هذه النظرية ؟

النظرية الاوربيـــة :

وخلاصة هذه النظرية : أن الخرجة التي هي القفل الاخير من الموشحة كانت دائما ، في البدايات الاولى للموشحات ، وكما يبدو لهؤلاء المستشرقين ، في لغة الرومانثي ، أي عجمية اهل الاندلس ، وهي اللغة اللاتينية العامية بشكلها الذى تأقلمت عايه في اسبانيا . وهنا يبرز سؤال يفرض نفسه على الباحثين ، هو : لماذا استخدم المخترع الاول للموشحات هذه اللغة الاعجمية في في موشحة كتبت كلها بالعربية الفصحى ؟ وهم يجيبون عن هذا بقولهم : لا بد أن تكون هذه الخرجات الاعجمية جزءا من اغنية شعبية بلغة الرومانثي ، استلها الوشاح الاول من أفواه الناس وحشرها ، بنوع من القسر يقل أو يكثر ، في تركيب شعرى باللغة العربية الفصحى ، مشبع بالتعابير المبتذلة ، ومؤلف على نمط هذه الاغنية الشعبية الاعجميـــة (١١) .

وبعبارة أخرى : فان هذا اللون من الشعر العربي الاندلسي المسمى الموشحات قد نظم ، اساسا ، ليحتوى خرجة رومانثية . فكل شيء في الموشحة ينظر الى خاتمتها التي هي هذه الخرجة الاعجمية التي اقيمت الموشحة كلها على اساسها . فمخترع الموشحة ، اذن ، هو شاعر من الشعراء الشعبيين من عرب الاندلس أعجب بالاغنية الرومانثية القصيرة والبسيطة والعفوية والتي توضع عادة على لسان أمرأة ، فرصع بها مقطوعته الشعرية العربية كما يرصع الخاتم بفص من الجوهر . ولابد أن هذا الشاعر قد سمع الكثير من امثال هذه الاغنية من والدته الاسبانية ، أو من زوجته الاسبانية (١٢) .

---

(١١) انظر : Garcia Gomez: "Poesias arabigoandaluzas...",sp. 41-42.

(١٢) Ibid , p 43-44

هذه خلاصة وجهة نظر واحد من اكبر المستشرقين الغربيين المعاصرين ، في أصل الموشح ، ونشأته الاولى وهو الاستاذ غرسيه غومس (١٣) . وهي ، في نفس الوقت ، خلاصة لرأى استاذه ريبيرا ، ايضا . فالموشح ، اذن ، بحسب هذه النظرية ، تقليد لضرب من الاغاني الشعبية الاسبانية القديمة التي كانت متداولة على افواه الاسبان الذين كانـوا يعايشون العرب الاندلسيين ، وليست ابتكارا عربيا ، أو تطويرا للشعر العربي المشرقي ذى القصائد الملتزمة ببحر واحد وقافية واحدة تتكرر في كل أبيات القصيدة .

ومن أبرز من أيد هذه النظرية وسعى الى اثباتها من العلماء العرب ، هو الدكتور عبد العزيز الاهواني في كتابه « الزجل في الاندلس » . وقبل عرض رأيه والادلة التي ساقها لمحاولة اثباته ، لابد من أن نعترف بأنه نجح نجاحا بارعا في طريقة عرضه للموضوع بشكل مقنع يظهر في استقصائه الدقيق للادلة القوية التي تؤيد هذه النظرية وتكاد تثبتها اثباتا قاطعـا .

رأى الاهوانـي :

وقد اعتمد الدكتور الاهواني ، في بحثه هذا ، على نص ابن بسام المار الذكر ، كما اعتمد عليه من قبل كل من ريبيرا وغرسيه غومس ، لانه في نظره ، « واضح الدلالة على صلة العامية والاعجمية باختراع الموشحة وبعمل الوشاح الاول ... لاننا نفهم مدلول المركز العامي على انه جزء ـ لعله المطاع او

---

(١٣) لقد بدأ الاتجاه الى التركيز على التأثير المحلي الا سباني عند المستشرق الا سباني خوليان ريبيرا في بحثه العميق الذي القاه امام مجلس الا كاديمية الملكية الاسبانية بمناسبة اختياره عضواً فيها يوم ٢٠ مايس ١٩١٢ وكان البحث بعنوان « ديوان ابن قزمان » . ثم سار في نفس هذا الا تجاه تلميذه غرسية غومس حتى الوقت الحاضر فيما يتعلق بالخرجات الا عجمية ، وصار من المتخصصين المتعمقين فيها : انظر :

J. Ribera: "Disertaciones y opusculos p 3-92

وانظر خاصة ص ٥٠ – ٥١

وانظر : د . عبدالعزيز الا هواني : « الزجل في الا ندلس » ، القاهرة ، ١٩٥٧ ، ص ٥ .

الختام او اللازمة ـ من ا غنية سابقة أعجب بها الوشاح ووضع موشحته على وزنها واحتفظ بجزء منها في ختام موشحته ليستدل بها على تلحين الموشحة » (١٤)

هذه خلاصة رأى الاهواني ، في اصل الموشح ، يقوم بعدها بدراسة موضوعية للخرجات ، التي هي اساس المشكلة في الموشح والزجل على السواء ، محاولا « اثبات هذه النظرية التي لاتزال في مراحلها الاولى » .

ثم يعرض، بدراسة تحليلية ، للخرجات العامية في الموشحات فيلاحظ أنها تتصف بنوع من البساطة « حتى تشبه أن تكون حديثا عادياً يوميا » . وملاحظة ثانية هي « انها تشتمل احيانا على موضوعات اقليمية خاصة تتميز بها الحياة الاندلسية » . وفيها اشارات الى الصيد وحديث عنه على حين أن موضوع الموشحة نفسها ليس في الصيد . ويلاحظ « ان الخرجات كلها تقريبا تقال على لسان فتاة تتغزل في فتى وتعلن حبها وشوقها اليه وهذا شىء لانظير له في الشعر العربي » . وقد وجه نقد لاذع لعمر بن أبي ربيعة حين جعل الفتاة تتغزل به . وهذه ظاهرة تخالف السنة المعروفة في الشعر العربي اذ تظهر الفتاة فيه ذات دل وخفر ، وتصور خجولة حيية متمنعة . وفي هذه الخرجات موضوعات اخرى تشتمل « على معان أو أخيلة أو تشبيهات غير مألوفة في الشعر ولا في الموشح » . يضاف الى هذا أن الخرجات تسبق عادة بكلمة « غناء » أو « أنشاد » . مما يؤكد صلتها بالغناء والموسيقى . ثم أن مضمونها ليس وثيق الصلة بالمقطوعات السابقة عليها من الموشحة ، بل كثيرا ما يبدو مضمونها طفرة في الموضوع غير متوقعة . واخيرا فان الوشاحين حينما يريدون أن ينظموا موشحة فانهم يصنعون الخرجة اولا ثم يبنون عليها الموشحة (١٥) .

ثم يختتم الدكتور الاهواني الادلة التي ساقها لاثبات ان اصل الموشح والزجل اسباني بنص صغير يرى انه بعيد الدلالة على هذا الاصل . وهذا النص اورده

---

(١٤) الا هواني : نفس المرجع ص ٥ .

(١٥) انظر تفاصيل هذا في : الاهواني : نفس المرجع ص ٦ ــ ٣٠

ابن رشيق في حديثه عما اخذه النقاد على عمر بن أبي ربيعة من جعله النساء في بعض شعره يتغزلن به فذكر انتقاد ابن ابي عتيق وكثير له ، ثـم قـال :

« قال بعضهم – اظنه عبد الكريم – العادة عند العرب ان الشاعر هو المتغزل المتماوت ، وعادة العجم أن يجعلوا المرأة هي الطالبة والراغبة المخاطبة ، وهنا دليل كرم النحيزة في العرب وغيرتها على الحرم » (١٦) .

وعلق الدكتور الاهواني على هذا بقوله ان العجم ، هنا ، لايمكن أن يكونوا الا اصحاب الخرجات الاعجمية من الاسبانيين ، « فان صح هذا دل على ان شعرا اسبانيا عاميا كان موجودا في الاندلس ، وانه كان معروفا مفهوما لدى عدد من نقاد الشعر العربي في تلك العصور . فاذا كانت الخرجات العامية في التوشيح قد التزمت ان يكون الغزل صادرا عن الفتاة ، مخالفة بذلك سنن الشعر العربي ، فقد وضح انها اخذت ذلك من شعر اعجمي كان يعيش في البيئة الاندلسية ، امتد تأثيره الى العربية العامية في اغانيها ثم الى العربية الفصيحة في موشحاتها . وبذلك تكون هذه الخرجات العامية او الاعجمية ليست امرا عارضا أُريد به التظرف – كما يظن كثير من الناس – بل هي مظهر لسنن ادبية قديمة في البيئة الاندلسية ، ظهر اثرها في الشعر العربي الاندلسي وفي الشعر الاسباني فيما بعد » (١٧) .

وهناك دلائل اخرى يذكرها المستشرقون عادة ليستدلوا بها على الاصل غير العربي للموشحات والازجال ، وربما كان ريبيرا شيخ المستشرقين الاسبان هو أول من ذكرها ، منها : تنوع القوافي وتتابعها في نظام شعرى بديع ، ونظام

(١٦) ابن رشيق : « العمدة » ، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد . القاهرة ١٩٥٥ ، ص ١٢٤ .

(١٧) الاهواني : نفس المرجع ص ٥٠ – ٥١ .

المقاطع العروضية والطريقة الايقاعية فيها ، ونظام المقطوعات الشعرية ذات الاقفال (١٨) .

هذه هي اهم الادلة التي تستند عليها نظرية الاصل المحلي ، أو الاصل الاسباني الاوربي للموشح .

مناقشة هذه النظريـــة :

سنحاول أن نناقش هذه الطريقة ذات الاسس المكينة والشواهد البينة ، محاولين ان نفند أهم الاركان التي تقوم عليها واحدا بعد الآخر . ذلك اننا نعتقد انها ، على الرغم من قوة حججها ، لاتزال فيها نقاط ضعف كبيرة ، ولاسيما اذا ماقارنّاهامع حجج النظرية المعارضة لها ،وهي النظرية العربية في اصل هذا الضرب الشعرى المتطور .

اركانها الاساسية :

ان الاركان الاساسية التي تستند ء يها نظرية الاصل الاوربي الاسباني للموشح يمكن تلخيصها بما يأتي :

١ — فهم نص ابن بسام فهما خاصا ، يتعلق بطبيعة لغة الخرجات واعاريضها الخارجة عن الاعاريض العربية ، وسنناقش هذا بعد قليل . ثم ان اكتشاف (٤٠) خرجة اعجمية في موشحات عربية مما عزز هذه النظرية وتقدم بها خطوات نحو تثبيت اركانها .

٢ — ان مضمون الخرجات الاعجمية هذه لايختلف كثيرا عن مضمون

---

(١٨) انظر :

J. Ribera: op Cit, p 49

R. M. Pidal: "Poesia arabe y poesia europea , pp 24-25

وباليثيا : « تاريخ الفكر الاندلسي » ترجمة د . حسين مؤنس ، القاهرة ١٩٥٥ ص ١٥٥ — ١٥٦ .

الخرجات المكتوبة بالعامية الاندلسية ، فموضوعها جميعا الغزل على لسان الفتاة بحبيبها الذى تشتاق اليه وتشكو من هجره . وفي هذا مخالفة للسنن المتبعة في الشعر العربي حيث تبدو الفتاة فيه حيية ومطلوبة متمنعة .

٣ - نظام التقفية المتنوعة والاوزان العروضية المتميزة والمقطعات والاقفال في التوشيح يختلف عما في الشعر العربي ذى القصيدة الملتزمة لقافية واحدة وبحر واحد .

١ - مناقشة نص ابن بسام وفهم بعض الباحثين له :

ان مسألة تعيين أول من اخترع الموشحات ليست بالمشكلة التي تهمنا هنا . وانما مايهمنا هو كيف كان المخترع الاول يصنع هذه الموشحات وما أوزانها وماهي اللغة التي كان يستعملها وكيف استعملها .

هذه النقاط الاربع هي اساس المشكلة في اصل الموشح ونشأته . فاذا رجعنا الى نص ابن بسام وقرأناه بامعان لاتضح لنا ان مخترع الموشحات « كان يصنعها على اشطار الاشعار » . فمادته الاساسية ، اذن ، في بنائها هي « الاشعار » ولايمكن ان يفهم من هذه الكلمة الا « الاشعار العربية » ولايمكن ان يفهم من « الاشطار » الا انصاف الابيات الشعرية العربية . ولكن اوزان « اكثر » هذه الاشطار العربية كان « على الاعاريض المهملة غير المستعملة » . فليست كل هذه الاشطار المستعملة في الموشحات الاولى على الاعاريض المهملة ، بل اكثرها ، فقط . اذن ، فالعروض العربي بابحره المعروفة كان مستعملا فيها ، ولكن الى جانبه كثرة من الاعاريض « المهملة غير المستعملة » . وهذه نقطة مهمة هنا ، اذ انها اعاريض عربية اصيلة ولكنها مهملة لم يتداولها الاستعمال . كل هذا لايبدو فيه أى غموض . ولكن مافيه بعض الغموض هو قوله : « يأخذ اللفظ العامي والعجمي ، فيسميه المركز ، ويضع عليه الموشحة » . ففي هذه الجملة مشكلة تبدو في مايأتي : -

١ ـ لماذا استعمل اللفظ العامي والعجمي في موشحة مكتوبة كلها بلغة فصحى ؟ ثم لماذا جعل هذا اللفظ العامي والعجمي مركزا لها وأقام عليه بناء الموشحة ؟ ويزداد الامر تعقيدا ، لدى بعض الباحثين ، ويزداد وضوحا لدى البعض الآخر ، اذا ما اخذنا بقراءة اخرى وردت في « ازهار الرياض » للمقرى .(١٩) اذ ورد فيها حرف العطف والتخيير (أو) بدلا عن واو العطف بين لفظتي « العامي » و « العجمي » .

اما الباحثون الذين يزداد الامر عندهم تعقيدا ، فهم اولئك القائلون بان الموشح هو تطوير للشعر العربي المشرقي الذى تطور في الاندلس بتأثير التطورات التي طرأت على الموسيقى العربية هناك على يد زرياب الموسيقي البغدادى الشهير . واستعمال اللغة العجمية في خرجة الموشح ، او مركزه ، بحسب هذه القراءة ، دون بقية اجزائه يلقي ظلالا كثيفة من الشك والغموض على نظريتهم هذه .

اما الباحثون الذين يزداد عندهم الامر وضوحا ، فهم اولئك القائلون بأن الموشح تقليد لاغان شعبية باللغة الرومانثية كانت تشيع بين الاسبان المعايشيين للعرب الاندلسيين ، وتقوى هذه الا « أو » حججهم لانها تجعل خرجات الموشحات الاولى باللغة الرومانثية الاعجمية ، فتدعم بذلك ، موقفهم القائل بان هذه الخرجات الاعجمية ماهي الا بقايا اغنية شعبية رومانثية قلدها الوشاح العربي في تركيبها الشعرى ، الغريب على الشعر العربي المشرقي ، وفي اوزانها وفي نظام القافية فيها .

وانا أرجح القراءة الاولى التي وردت في الذخيرة ،لأن اللفظ العامي العربي الاندلسي كثيرا ماكان يختلط به ويتداخل معه اللفظ الاعجمي ، كما اختلط باللغة الرومانثية الاعجمية وتداخل معها اللفظ العربي ، فمن هنا عبر

---

(١٩) ازهار الرياض » ، القاهرة ١٩٤٠ ـ ٢ / ص ٢٥٣ ، وانظر : الاهواني نفس المرجع ص ٤ حيث رجح هذه القراءة . و

G. Gomez: op. cit., p. 42

ابن بسام ، وهو الكاتب البليغ والمحرر الدقيق ، عن هذا التداخل والاختلاط اللغوى بقوله : « يأخذ اللفظ العامي والعجمي » ، أى اللفظ العامي العربي واللفظ العجمي الرومانثي المختلط به والمتداخل معه ، اذ يكون الاثنان مجتمعين تعبيرا لغويا ذا دلالة واحدة . لذلك فابن بسام لم يقل « الكلام العامي والعجمي » ، يؤيد هذا أن مخطوطات الذخيرة الست التي اعتمد عليها محققو الكتاب لم تورد قراءة اخرى غير هذه . ولم ترد « العامي أو العجمي » الا في نسخة تونس فقط .

اما الفقرة الاخرى ، من هذا النص ، التي قد توهم أن اعاريض الموشحات غير عربية فهي قول ابن بسام « واوزان هذه الموشحات ... اكثرها على غير اعاريض اشعار العرب ... » . ولكنني افهم من هذا التعبير انها اوزان خارجة عن المألوف من الابحر العربية ، وهذا لايعني ضرورة انها غير عربية ، وأنما هو تكرار لمضمون قوله السابق « ... غير ان اكثرها على الاعاريض المهملة غير المستعملة » .

وبهذا يتجرد نص ابن بسام من كل دلالة محتملة على أن اوزان الموشحات لم تكن عربية بل كانت تقليدا لاوزان الاغاني الشعبية الاسبانية المفترضة (٢٠) .

مناقشة رأى ريبيرا :

لقد فهم ريبيرا من قول ابن بسام « يأخذ اللفظ العامي والعجمي فيسميه المركز ، ويضع عليه الموشحة » . ان المخترع الاول للموشح كان يستعمل شعرا شعبيا باللغة الرومانثية كان شائعا بين الاسبان المعايشين للعرب الاندلسيين ، وهذا يعني ، في نظره ، أنه قد ظهر شعر شعبي باللغة الرومانثية في اسبانيا الاسلامية في اواخر القرن التاسع الميلادى وأوائل العاشر ، وهي الفترة التي اخترع فيها

---

(٢٠) انظر : مناقشة د . احسان عباس لهذه الفقرة الاخيرة من نص ابن بسام في « تاريخ الادب الاندلسي — عصر الطوائف والمرابطين » بيروت ١٩٦٢ ص ٢٢٦ — ٢٢٧ .

الموشح ، قبل ظهور اى ادب باللغات العامية الرومانثية في اوربا ، وقد ظهر هذا الشعر الشعبي في منطقة هي آخر موطن يمكن احتمال ظهور هذا النوع من الشعر الاوربي فيه ، وهو : مركز الاندلس الاسلامي(٢١) .

واعتراضنا على هذا الفهم يأتي من ناحيتين : الاولى ان « اللفظ العجمي » الذى استعمله الوشاح الاول في جزء صغير من الوشحة هو « الخرجة » لم يكن شعرا اعجميا بل كان الفاظا اعجمية استعارتها اللهجة العامية العربية الاندلسية ، كما وضحنا قبل قليل . والناحية الثانية : أن اوزان الموشحات الاولى ، واوزان الخرجات التي تقوم عليها ليست اعجمية ، كما بينا ، بل هي من ضمن العروض العربي « المهمل وغير المستعمل» . وفرق كبير بين أن نقول انها على غير الاعاريض المألوفة في اشعار العرب ، اى تلك الاعاريض التي قنن لها الخليل ، وبين أن نقول أنها اعاريض أعجمية ، أو أوربية . « فليس للوزن العربي باب مقفل يحول دون استخراج مايريده الشاعر من أوزان اذا جرى في الاستخراج على قاعدة سليمة » (٢٢) .

ثم ان ريبيرا نفسه يقدم لنا ، دون ان يقصد ، ماينقض نظريته هذه ، أو يجعلها بعيدة الاحتمال ، وذلك اذ يقول عن هذه الالفاظ الاعجمية في القفل الاخير من الموشح العربي انها تمثل شعرا شعبيا رومانثيا ظهر « في منطقة هي آخر موطن يمكن احتمال ظهور هذا النوع من الشعر الاعجمي فيه ... » ويعني بذلك الاندلس العربية الاسلامية . فلماذا ظهر ، اذن ، هذا النوع ، المفترض افتراضا من الشعر الرومانثي في اسبانيا قبل غيرها من اقطار اوربا ؟ ولماذا ظهر في الاندلس العربية بالذات ، من الارض الاسبانية الواسعة ، وهي آخر مكان يمكن أن يتصور ظهور شعر اوربي رومانثي فيه ، كما يقرر ريبيرا نفسه ؟ ثم لماذا لم يظهر هذا الشعر المزعوم في غير الاندلس من شبه جزيرة جزيرة ايبريا ، في الممالك والمناطق المسيحية مثلا ؟ ولماذا ظهر في هذا الوقت

(٢١) J. Ribera: op. cit. pp., 102-104

(٢٢) احسان عباس : المرجع المذكور ، ص ٢٢٧ .

بالذات ، وقت ابتكار الموشح من قبل شاعر عربي ، وليس قبل ذلك ولابعده ؟ ولماذا لم يظهر ، أول ظهوره ، على لسان شاعر رومانثي جوال وليس في اشعار شاعر عربي ضرير ؟ واذا كان من الثابت تاريخيا أن المستعربين كانوا «ينظمون من الشعر العربي مايفوق شعر العرب انفسهم فنا وجمالا»(٢٣) ، فلماذا لايكون مافي الخرجة من شعر رومانثي مفترض ، ان صح أن بعض الخرجات الاولى كانت بهذه اللغة ، من نظم نفس الوشاح العربي ؟ والعرب الاندلسيون كانوا يجيدون اللغة الرومانثية اجادة المستعربين الاسبان للعربية . واذا كانت خرجات الموشحات الاولى بالعامية الاندلسية المطعمة بالفاظ رومانثية، كما هو واضح من نص ابن بسام ، فما هو وجه الغرابة في ذلك ، وقد اثبت ريبيرا نفسه ازدواجية اللغة بين العرب الاندلسيين ؟

ومن المعروف عن الباحثين الاوربيين أنهم لايقتنعون بالشواهد مهما وضحت ، دون الوثائق التي لاتشوبها شائبة ، وهذا اساس علمي ثابت ، فأين الوثائق التي تثبت وجود هذا الشعر الرومانثي قبل الموشح أو حين ظهوره ، أو بعد ذلك بقليل ؟

كل هذه الاسئلة ليس لها جواب حتى الآن . وهذا مما يضعف هذه النظرية ويرجح عليها « النظرية العربية » التي سنعرض لها بعد قليل .

مناقشة رأى غرسية غومس :

اقتنع شيخ المستشرقين الاسبان المعاصرين الاستاذ غرسيه غومس بنظرية استاذه ريبيرا عن الاصل المحلي الاسباني للموشح ، فتبناها وكرس لها معظم جهوده في مجال البحث ، واحسنها على الاطلاق : وقد عرض هذا كله في محاضراته الجامعية ، وفي نشره لمجموعات من النصوص الاندلسية ، وترجماته الشعرية والنثرية لكثير من هذه النصوص ، وفي ابحاث مختلفة له في هذا

---

(٢٣) J Ribera: op cit, p 28

Dozy: "Historia de los Musulmanes de Espana , I, p 261

الموضوع ، وفي كتب اذاعها بين جمهور المتكلمين بالاسبانية . وكان في هذا كله كاستاذه ريبيرا مثالا للعالم المحقق ، الاستاذ المدقق والباحث الموضوعي .

لهذا فهو يذهب ، في تفسير نص ابن بسام ، وحتى في ترجمته ، الى مايعزز نظرية استاذه في « الاصل المحلي »للموشح فيشرح قول ابن بسام « غير أن اكثرها (اى اكثر الموشحات) على الاعاريض المهملة ، غير المستعملة ... » بقوله : « ان المقصود بها تلك الاعاريض التي تتطلبها الاغنية الشعبية الرومانثية » . ثم يترجم قول ابن بسام « يأخذ اللفظ العامي والعجمي » بقوله : « يأخذ التعابير العامية أو الرومانثية » وليس في النص العربي الذى يذكره هو نفسه (أو) التخيرية بل هي واو العطف . فهو يريد أن يحمل النص ، ، هنا ، ما في ذهنه من تصور ، ولايريد أن يفهم منه ما تدل عليه تعابيره من معنى .

٢ — مناقشة الركن الثاني من اركان « نظرية الاصل الاسباني » للموشح .

وهو مضمون الخرجات وما فيها من تغزل الفتاة بحبيبها . وسنناقش هذا من خلال مناقشتنا لرأى الاهواني .

مناقشة رأى الاهواني :

قدمنا ، فيما سبق ، خلاصة وافيه لرأى الاستاذ الاهواني ، في هذا الموضوع ، نود هنا أن نناقشه فيها ، بشيء من التفصيل :

اثبت الاهواني ان الصفة الاولى في الخرجات العامية هي أنها« من البساطة حتى تشبه أن تكون حديثا عاديا يومياً » وهو يرى في هذه البساطة ، التي ساق لها امثلة كثيرة ، دليلا من جملة ادلة على ان الخرجة بقايا من اغان شعبية قديمة . واننا لنرى أن هذا شيء محتمل ، ولكن من المحتمل ايضا أن هذه البساطة آتية مما نراه نحن سببا في استقلال الخرجة بلغة عامية أورومانثية أولغةمختلطة من هاتين اللغتين ، ذلك أن الوشاح انما ينقل ماتقوله الفتاة ، أو ما يتصور انها تقوله

في حالة كهذه الحالة التي يصفها ، أو يضعها فيها ، وبلغتها التي تتحدث بها ، لان الموشحة نفسها مؤلفة اصلا للغناء ، وسيأتي تفصيل هذا الرأى .

وكان الشعر الغنائي العربي قد اصبح شعرا شعبيا عاما منذ النصف الاول من من القرن الاول للهجرة ، فكان يتخذ لغته من لغة حياة الناس اليومية ، ويخاطب الشعب عامة بألفاظ يألفها . ولعل بساطة لغة الموشحات الاولى مستمدة من هذا النهج في التراث (٢٤) .

والصفة الثانية ، كما يوضحها الاهواني ، هي « انها تشتمل احيانا على موضوعات اقليمية خاصة تتميز بها الحياة الاندلسية ، مثل الحديث عن السفر والرحلة ، وذكر الصيد وبعض الاسماء التي تتصل به واستعارة الفاظها لاغراض رمزية » ، في حين أن الموشحات التي بنيت على هذه الخرجات لاتتحدث عن شيء من ذلك .

ونحن نرى أن مضمون هذه الخرجات يمكن أن يكون تأثرا بالبيئة الاجتماعية الجديدة وليس بنمط غنائي محلي . ثم أليس من المحتمل أن يكون هذا تطورا فرضته البيئة الجديدة على الشعر العربي كما سبق ان فرضت عليه البيئة الصحراوية في الجاهلية ديباجة الوقوف على الاطلال ، والتي ثار عليها ابو نواس ، بتأثير البيئة الجديدة ، في بغداد ، في العصر العباسي ، وأبدل بها ديباجة الخمرة والتغني بهـا ؟

ومما يلاحظ الدكتور الاهواني ،ويرى أنه «شيء لانظير له في الشعر العربي » « ان الخرجات كلها تقريبا على لسان فتاة تتغزل في فتى وتعلن حبهاوشوقها اليـــه » (٢٥) .

وفي نظرنا ان وجود شعر لعمر بن أبي ربيعة تصور فيه الفتاة متغزلة بفتاها يعتبر سابقة يمكن أن يقيس عليها الشعراء العرب المتأخرون ، ولاسيما في الاشعار

---

(٢٤) انظر : شوقي ضيف : « الشعر والغناء في المدينة ومكة لعصر بني أمية » ، دار الثقافة ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٧ ، ص ٣٦١ .

(٢٥) « الزجل في الا ندلس » ص ١٨ .

المنظومة ، اصلا للغناء ، كما هو الشأن في الموشحات . وحتى لوكان نهج عمر بن أبي ربيعة (٢٦) هذا نهجا اعجميا ، وليس هناك من يقول بذلك ، فهو ، على اى حال ، ليس بنهج اسباني لانه وجد في الشعر العزبي قبل فتح العرب للاندلس بزمن طويـل .

اما ظاهرة تداول بعض الخرجات المشهورة بنصها بين وشاحين مختلفين ، في عصر واحد او عصور مختلفة ، فيراها الدكتور الاهواني خصيصة اخرى من خصائص الخرجات في الموشحات و « ظاهرة لانظير لها في الشعر » . ثم يقول عن ذلك : « فنحن نعلم ان الشعراء ينظمون النقائض والمعارضات منذ العصر الجاهلي ، ولكنهم لايتخذون مطلع القصيدة المعارضة مطلعا لقصيدتهم ، وانما يقفون عند الوزن والقافية والتلميح لبعض المعاني أو يشتركون في بعض الالفاظ التي يوجبها احيانا اشتراك القافية ... أما الخرجة سواء أكانت عامية أم معربة فهي وحدها التي تنقل دون بقية الاقفال والاغصان من الموشحة » (٢٧) .

وهذا يمكن أن يفسر ، في نظرنا ، بأن شهرة بعض الخرجات وتعلق جمهور الناس بها ، دفع بعض الوشاحين الى الافادة منها في موشحاتهم ، وصحيح انها « ظاهرة لانظير لها في الشعر » ، الا انه ليس يلزم عن ذلك أنها مقتبسة من أغنية اعجميـــة .

مناقشة رأى الدكتور احسان عباس :

يرى الدكتور احسان عباس « اننا اذا سلمنا بأن الموشح انما نشأ حول مركز عامي أو أعجمي فيجب أن نفترض ان هذا المركز العامي انما كان في الغالب جزءا من اغنية عربية (بلغة العامة) ، وأن المركز الاعجمي انما كان في الغالب جزءا من اغنية اعجمية (باللغة الاسبانية القديمة) ومعنى هذا أن الاغنية العامية والاغنية العجمية — والثانية منهما على وجه التأكيد — وجدتا قبل قيام رجل

---

(٢٦) راجع عن نهجه : شوقي ضيف : « الشعر والغناء في المدينة ومكة ... » ص ٣٥٦ ـ ٣٦٠ .

(٢٧) الا هواني « الزجل في الا ندلس » ص ٢٥ .

جريء يدير المنظومة الفصحى على مركز يمثل احداهما»(٢٨) . ثم يقرر الدكتور عباس أن الزجل« بمعناه العام نشأ أولا تقليدا لاغاني السكان الاصليين وبخاصة حين اختلط الفريقان في المدن واشتركوا في اقامة الاعراس والحفلات واحتاجوا الاغاني الشعبية التي يرددونها في تلك الحفلات ... ثم جاءت الخطوة التالية وهي محاولة للتقريب بين الشعر المنظوم باللغة الفصحى وبين تلك الاغاني الشعبيـــة ... » (٢٩) .

ثم ان الدكتور احسان عباس لايكتفي بهذه الاغنية الشعبية عاملا في اختراع الموشح ، بل يعتقد « أن هناك عاملين قويين شاركا الاغنية الشعبية في خلـــق الموشح ... » هما التجديد الموسيقي الذى اذاعه زرياب وتلامذته من بعده ، في الالحان بالاندلس ، والتفنن العروضي الذى اوجده ابن عبد ربه « برسم الدوائر العروضية واستخراج فروع الوزن الواحد منها ... » (٣٠) .

وما من شك في أن هذا رأى اصيل عودنا الاستاذ احسان عباس على امثاله في ابحاثه الممتعة . ولكن النصوص التاريخية الموثوقة تبدو أقوى منه ، كما يتجلى ذلك ضمنيا في نص ابن بسام ويبدو في نص ابن خلدون صراحة اذ يقرر ان الزجل تقليد للموشحة (٣١) . فكيف نستطيع أن نقرر عكس ذلك دونما سند من نص او وثيقة تاريخيـــــة ؟

ولسنا نرى اى دليل يقوى ماافترض الدكتور احسان عباس من أن المركز العامي « انما كان في الغالب جزءا من اغنية عربية (بلغة العامة) وان المركز الاعجمي انما كان في الغالب جزءا من اغنية اعجمية ... » . فابن بسام ذكر ،

---

(٢٨) احسان عباس : تاريخ الادب الاندلسي – عصر الطوائف والمرابطين » ص ٢٢٢ ، وجوهر هذا الرأى سبق ان ذكره ريبيرا في :

Disertaciones y opusculos, I, p. 55-56

(٢٩) نفس المرجع ص ٢٢٢ .

(٣٠) نفس المرجع ، ص ٢٢٣ – ٢٢٤ .

(٣١) المقرى : « أزهار الرياض » ٢ / ٢١٦ .

كما بينا ، « لفظ عامي وعجمي » ، واللفظ لايشير ، ضرورة ، الى اغنية أو قطعة شعرية . ثم ماهي الحاجة التي نشأت عنها محاولة التقريب « بين الشعر المنظوم باللغة الفصحى وبين تلك الاغاني الشعبية » ؟ اذا كانت الحاجة هي الغناء فما بالشعر حاجة للتقرب من اغنية تغنى بالعامية او بالاعجمية ، وانما حاجته تتجه الى التقرب من لغة الحياة اليومية ، عامة ، تلبية للمتطلبات الغنائية الجديدة التي جاء بها زرياب وليس الى نمط غريب عنه من انماط الاغاني الاعجمية المفترضة والتي لميقم أى دليل حتى الآن على وجودها بين العرب الاندلسيين ، ولا في أى مكان آخر في شبه الجزيرة الايبيرية ، لاسيما ونحن نعرف أن الشعر الغنائي العربي كان يتخذ لغتهمما يدور في لغة الحياة اليومية ، منذ زمن عمر بن أبي ربيعة (٣٢) ، على الاقـــــل .

على اننا نتفق تماما مع الدكتور عباس في أن التفنن العروضي الذى اوجده ابن عبد ربه والمقترن برسم الدوائر العروضية « واستخراج فروع الوزن الواحد منها » كان له دور ما في ابتكار الموشح الى جانب دور التجديد الموسيقي وطريقة النوبة الغنائية التي اعجب بها الاندلسيون أيما اعجاب . وقد أحسن الدكتور عباس في توضيح ذلك (٣٣) .

٣ — مناقشة نظام التقنية في التوشـيح :

وهذا هو الركن الثالث من اركان « نظرية الاصل الاسباني للموشح » . وكان أول من قال به هو الاستاذ ريبيرا شيخ المستشرقين الاسبان .

ففي حديثه عن الزجل الاندلسي ، وهذا يشمل الموشح ايضا لان الزجل هو تقليد للموشح ، يرى أن نظام التقفية في الزجل ليس له مثيل في الشعر العربي الكلاسيكي ، ولكنه نظام منقن ينصف بالكمال . وينبغي أن نعترف بوجود تأثير للشعر العربي الكلاسيكي فيه . فالزجل عربي بلغته ، وعربي بقافيته التي تلتزم في

(٣٢) انظر : شوقي ضيف : « الشعر والغناء في المدينة ومكه ... » ، ص ٣٦١ .
(٣٣) انظر : احسان عباس : المرجع المذكور ، ص ٢٢٣ — ٢٢٥ .

كل فقرة من فقراته مستقلة عن قوافي الاقفال (٢٤) ، وهو عربي في ازدواجية محتواه ، فهو يدور على محورين هما : التغزل والمديح . ويشك ريبيرا في أن يكون نظام القوافي الثلاثية الحرة في كل فقرات الزجل من اصل عربي ، وكذلك العروض المقطعي فيه ، ونظام الفقرات والاقفال ، ويرى أن ليست عربية بعض موضوعاته (٣٥) . وقد تبنى الاستاذ مينندث بيدال هذا الرأى في كتابه « الشعر العربي والشعر الاوربي » (٣٦) .

على اننا نجد لدى دراستنا لتاريخ القافية في الشعر عند العرب والاوربيين ان القافية في الشعر العربي كانت دائما ، ومنذ اقدم عصور الشعر العربي ، عنصرا اساسيا في القصيدة . في حين ان شعر قدماء الاغريق نادرا ماكانت تقع فيه قافية ، الشيء الذى يدفع الى الاعتقاد بأن هذه القوافي النادرة في الشعر الاغريقي القديم ماحصلت فيه الاعن طريق الصدفة غير المقصودة . ولكن استعمال القافية في الشعر اللاتيني الكلاسيكي كان اقل من هذا ندرة (٣٧) ، ولكنه كان ، على أية حال ، نادرا ايضا . وقد وجد الوعاظ الكنسيون الاوائل أن القافية تساعد على حفظ ما يعظون به فاستعملوها في وعظهم . فكان لهذا صدى لدى شعراء اللغة اللاتينية ، خلال القرون الستة الاولى للميلاد ،ولكن هذا لايعني ان الشعر المسيحي كله استعمل القافيـــة (٣٨) .

---

(٣٤) وهذا ماأكده جنروي في كتابه :

Jeanroy: "Les origines de la poesie lyrique en France au moyen age", Paris, Hachette, 1889, p. XII

وانظر نص رأيه في :

J. Ribera: "Disertaciones y opusculos , p. 48

(٣٥) Ribera: op. cit., pp. 48-49

(٣٦) R.M. Pidal: "Poesia arabe y poesia europea , pp. 24-25

وانظر ترجمة رأيه هذا في : بالينثيا : « تاريخ الفكر الاندلسي » ص ١٥٥ – ١٥٦ .

(٣٧) "Encyclopedia americana , vol , 23, International edition, 1976, p. 480 c

(٣٨) Karl Vossler: "Formas literarias en los pueblos romanicos , Madrid, 1944, p. 139

يظهر من هذا العرض التاريخي الموجز أن القافية لم تكن مألوفة في الشعر الاغريقي ولا في الشعر اللاتيني ، في حين انها ، في الشعر العربي ، عماده ومرتكزه . وهذه الحقيقة تجعل من محض التزام القافية ، على تنوعها ، في الموشحات ، صفة تقربها من سمات الشعر العربي ، وليس سببا يبعدها عنه .

اما قضية التنوع في القافية على الطريقة المعروفة في الموشحات والازجال فهذا ماسنوضحه في حديثنا الآتي عن « النظرية العربية » في اصل التوشيح .

النظرية العربية في اصل الموشح :

يرى اصحاب هذه النظرية ان نظام التوشيح ماهو الا تطوير للشعر العربي المشرقي . فان حقائق التاريخ الادبي لهذا الشعر في المشرق تؤكد وجود محاولات للخروج على نظام القصيدة العربية المتوارثة ونظام القافية الواحدة فيها ، الى جانب محاولات بعض الشعراء في القرن الثاني الخروج على الاوزان العربية التي كانت ملتزمة في الشعر العربي المشرقي . وتذكر ، عادة ، قصيدةمسمطة تنسب لامرىء القيس ، كأقدم مثل للخروج على نظام القافية العربية الواحـــدة .

ومماينسب الى الوليد بن يزيد من تجديد جزئي في الوزن والقافية ، ومحاولات أبي العتاهية في الخروج على الاوزان الشعرية المتوارثة ، وظهور القصائد المزدوجة والمسمطة ، وبعض القصائد ذات القوافي الداخلية المتحدة غير القافية الواحدة في آخر أبياتها ، وما يذكره ابن رشيق من مقطوعة لابي نواس ليس لها قافيـــة ، كل هذا يؤكد ، في نظر القائلين بهذه النظرية ، أن الموشح لم ينشأ في الاندلس دون جذور مشرقية ترفده ، فجاء حلقة اخيرة في سلسلة طويلة من محاولات التجديد في القوافي والاوزان ، بدأت منذ القديم في الشعر العربي المشرقي ، حتى تسنى لها أن تستكمل تطورها ، في الاندلس ، بتأثير طريقة الغناء المشرقية على أصول النوبة التي نقلها زرياب الى الاندلس ، واشاعها فيه ، فاعجب بها الاندلسيون ايما اعجاب ، فكان لهذا تأثير كبير في التمهيد لاختراع الموشحات . ويبين الدكتور فؤاد رجائي ببراعة ، وهو من ابرز القائلين بهذه النظرية ، أن

طريقة النوبة هذه أدت بأحد الشعراء الاندلسيين الى اختراع طريقة جديدة يضمن فيها المقطوعة الشعرية التي كان يؤلفها لغرض الغناء ، عدة الوان من البحوروالقوافي ، كما هو الشأن في النوبة الغنائية ، ليهيء بذلك ، مقطوعات شعرية شبيهة بالنوبة ، جاهزة للغناء فيريح ، بهذا ، المغني من مشقة اختيار الاشعار . وهكذا نشأت الانماط الاولى من الموشحات تشبه المقطوعات الشعرية التي كانت تغنى ،ولكنها من تأليف شاعر واحد لاعدة شعراء كما هو الامر في النوبـة (٣٩) .

والواضح من هذه النظرية أنها تقدم تفسيرا يبدو معقولا لظاهرة تنوع القوافي والاوزان الشعرية ، والخروج على اعاريض اشعار العرب ، ولكنها لاتتعرض لظاهرة الخرجة الاعجمية في نهاية الموشحات بأى تفسير .

وفي رأينا ان تفسير وجود الخرجة بالفاظها الاعجمية ومضمونها الذى تبدو فيه المرأة هي المتغزلة بالرجل ، على خلاف السنة المألوفة في الشعر العربي ، هو مفتاح السر في أصل الموشح ، مادامت ليست لدينا نصوص تقطع باصل له عربي او اسباني قديم . وهذا ماسنعرض له في فقرة تالية لموضوع علاقة الموشح بالشعر البروفنسي .

الموشح الاندلسي والشعر البروفنسي :

اذا ما نظرنا الى العلاقة بين الموشح الاندلسي والشعر البروفنسي من الزاوية التاريخية الزمنية ، فان المخترع الاول للموشحات مقدم بن معافى القبرى قد عاش حتى اواخر القرن الثالث الهجرى (أى اوائل القرن العاشر الميلادى ، قبل سنة ٩١٢ م) . وهذا يعني أن الموشح ابتكر قبل مئتي سنة من ظهور أقدم (تروبادور) وصلت الينا موشحاته المتصفة بتقنية جديدة وبعنصر من الحب المثالي

---

(٣٩) انظر في خلاصة هذه النظرية والامثلة الشعرية التي تستند عليها ، كتابي : « فصول في الادب الاندلسي ... » ص ١٢٩ - ١٣٣ ، والمراجع المعتمدة فيها . وانظر ايضا : شوقي ضيف : «الشعر والغناء في المدينة ومكة ... » ص ٣٦١ - ٣٦٢ .

لامابقة لهما في الآداب الاوربية ، وهو كيوم التاسع أمير بواتيه (٤٠) .

والواقع انه قبيل زمن كيوم التاسع كانت قد ظهرت في مقاطعة بروفانس في جنوب فرنسا بوادر اتجاه جديد في نظم الشعر ، ولكن لم تصل الينا نماذج منه . وما ظهر في اشعار كيوم من نمط شعرى لم يكن مألوفا من قبل ليمكن أن يكون امتدادا وتطويرا لذلك الاتجاه . ان النمط الشعرى الجديد هذا يتصف بتنوع القوافي وتعقدها بصورة لم تكن معروفة لافي الشعر الفرنسي ولافي شعر أى منطقة اخرى في اوربا . ولقد درس الاستاذ ريبيرا هذا النمط الجديد دراسة تحايلية عميقة فتوصل الى نتيجة مفادها أن الطريقة الشعرية البروفنسية الجديدة هذه ، وكما تظهر في شعر أقدم شاعر جوال (تروبادور) انما هي نفس طريقة الشعر العربي الاندلسي المعروف بالموشح ، مع بعض الاختلافات العرضية البسيطة جداً والتي لاتمس الجوهر بأي شكل من الشكل . ولقد أثبت ، ايضاً ، في هذه الدراسة ، أن الشعر البروفنسي هذا لم يصدر عن نمط شعرى متأصل في منطقة بروفانس . في حين ان الموشح الاندلسي حافظ على اصالة راسخة لم تتغير منذ نشوئه حتى قرون عديدة فيما بعد ، بالرغم مما لحقه من تطور وتنوع عبر هذه القرون . فليس الموشح الاندلسي اسبق في الزمن فقط من الشعر البروفنسي ، بل هو يفوقه في امتلاك الأصالة ايضا . (٤١)

ولقد ذهب عالم الرومانيات جينروى Jeanroy الى افتراض وجود طراز شعرى لايعرفه هو قد أثر في هذا الطراز الشعرى البروفنسي . ويقرر ريبيرا أن جيزوى لو كان قد ادخل في حسابه طريقة الموشحات الاندلسية لفسر هذه الانماط الشعرية البروفنسية بامثلة محددة وثابتة وحقيقية ، دونما حاجة للجؤ الى تكهنات وتخمينات ذكية . (٤٢)

ولقد انتشر الموشح الاندلسي في العالم الاسلامي كله ، في عصر الحروب الصليبية ، من المحيط الاطلسي في الشمال الافريقي حتى بحر الهند ، وظل شعرا شعبيا حتى الوقت الحاضر

---

(٤٠) ويعرف ايضا باسم : William VII of Poitiers William IX of Acquitaine
ويعرف بالاسبانية وباسم : Guillermo IX, Guillermo de Poitiers duque de Aquitania

(٤١) Ribera: "op. cit., pp. 62-65

(٤٢) Ribera: op. cit., p. 57-58

وحدث للطريقة الشعرية البروفنسية انتشار مماثل في اوربا ، فكانت النموذج الذى احتذاه وقلده الشعر الغنائي الاوربي في كثير من الاقطار . وهكذا كان هذان النمطان الشعريان هدفا للتقليد والمحاكاة . فكيف يمكننا أن نحدد أيا منهما كان هو المحاكي في الشعر الاسباني ، خاصة ، والاوربي عامة ؟

لقد قام ريبيرا بتحليل استقصائي لكي يحدد نقاط التشابه ونقاط الاختلاف بين هذين الشعرين ليجعل من ذلك مقياساللحكم في هذا الموضوع . فكانت نتيجة تحليله مايأتي :

تتفق الطريقتان الشعريتان بخصائص عامة هي :

١ — ان الطريقتين كلتيهما غنائيتان وتستخدمان نظام المقطوعات المتماثلة المعروفة في الموشح .

٢ — لهذه المقطوعات تشكيلة من القوافي متنوعة ومتكاملة .

٣ — للطريقتين كلتيهما قواف مترابطة ببعضها ، ضمن المقطوعة الواحدة نفسها ، وقواف اخرى للوصل بين الاقفال المتعددة ضمن الموشح الواحد .

٤ — الطريقتان تستخدمان اشطارا شعرية غير موحدة العروض الشعرى ، فبعضها من الابحر القصيرة وبعضها من الابحر الطويلة .

اما الخصائص التي تميز الطريقة الاندلسية ، كما تبدو في ديوان ابن قزمان فهي :

١ — وجود المطلع دائما في كل منظوماته الزجلية ، يشير به ، منذ بداية الزجل ، الى موضوعه وبحره وقافيته الملتزمة في كل اقفاله .

٢ — المقطوعة قسمان : في البدء اشطار بقواف مفردة ، وفي النهاية شطر أو اشطار بقافية عامة .

٣ — القوافي الحره مكوّنة ، عادة ، من ثلاثة عناصر تكون احيانا بسيطة ، واحيانا اخرى تكون مركبة اذ تتناوب فيها قافيتان .

٤ — في المقطوعات ذوات الاشطار الاربعة والخمسة والستة والسبعة لاتتناوب القوافي . اما في ذوات الثمانية فاكثر فان القوافي الثلاثية الاولى فيها تتناوب مع غيرها .

٥ — في المقطوعات الطوال لاتستخدم الاوزان العروضية الطويلة ، بل الاوزان القصيرة ذوات الاشطار القصيرة من النمط البدائي .

اما الخصائص التي تميز الطريقة البروفنسية ، فهي :

١ — يندمج المطلع مع سائر المقطوعات ، أو يحذف ، أو يتحول الى قفل اخير في الموشحة .

٢ — لاتظهر في المقطوعات بانتظام قواف مفردة أوحرة : اما القوافي العامة فتتكون علاقاتها بين كل مقطوعتين فقط ، أو من خلال تشكيلة من المقطوعات المتعاقبة .

٣ — تتغير مواقع واعداد القوافي الثلاثية فتظهر احيانا في آخر الموشح في غير مكانها الاصلي ، او في بدايته بعد المطلع بقليل أو كثير ، وقد لاتذكر في التركيب الشعرى هذا اطلاقا .

٤ — تتناوب القوافي ، احيانا ، في المقطوعات التي تقل اشطرها عن ثمانية .

٥ — في المقطوعات الطويلة يحتفظ ، احيانا ، بالقوافي الثلاثية متتابعة دونما انقسام الى قواف متناوبة .

ان هذا التحليل يظهر ان النمط الشعرى البروفنسي ليس نمطا منتظما ولا دقيقا ، كما هو الشأن في النمط الشعرى الاندلسي . ففي الموشح الاندلسي تبدو تركيبات القوافي مشتقة من نغمات اللحن الموسيقى ومن الايقاع ، فتتجزأ الابيات ذات الابحر الطويلة الى اشطر قصار هي انصاف ابيات أو اثلاثها . وكل شطر منها ينتهي بقافية ، على مقتضيات اللحن الموسيقي .

اما في النمط البروفنسي فالامر مختلف . ذلك أن الشاعر البروفنسي كانت به حاجة شديدة الى ان يستخدم نباهته وفطنته لكي يقع على العناصر الاصيلة لهذا

النمط الشعرى ، لذلك كانت مقطوعاتهتخرج عن النمط الاصيل الى انماط اخرى يرجح الشاعر أنها هي الاصيلة او يفترض ذلك افتراضا . لهذا فان الشعراء البروفنسال الذين جاءوا بعد كونت بواتير كيوم التاسع الذى كان الناقل المباشر الاول لانماط الشعر الاندلسي في شكلها ومضمونها ، نسوا السر الكامن في هذه الطريقة الشعرية فجاءت منظوماتهم الجديدة مجردة عما يبررها من الاصول الصميمة لهذا الفن التعبيرى . (٤٣)

« وعلى كل فان فحص المقطوعات الغنائية التي الفها شعراء التروبادور يكفينا للقطع بمدى تأثرهم بالموشحات والازجال الاندلسية فنحن نرى من التشابه القوى بين هذه المقطوعات في طريقة نظمها وعروضها واقفالها بل وكذلك في تعابيرها وفي الموضوعات التي تتناولها مايكون معه من المكابرة انكار تأثر اولئك الشعراء البروفانسيين بالموشحات الاندلسية (٤٤) » .

وقد عمد ريبيرا شيخ المستشرقين الاسبان الى دراسة التأثيرات المحتملة بين شعر الملاحم الفرنسي وشعر الملاحم القشتالي فخلص منها ، وكان رائدا للباحثين ، الى ان تركيب الشعر الغنائي الذى اخترعه مقدم بن معافى القبرى الضرير وصوره ابن قزمان بعبقريته « يزودنا بمفتاح السر الذى يفسر تركيب الصورة الشعرية في مختلف النظم الشعرية الغنائية التي عرفها العالم المتحضر في العصور الوسطى » (٤٥) .

لقد ظهر هذا النوع من الشعر الجديد في اوربا في منطقة جنوب ووسط فرنسا اولا ، في نهاية القرن الحادى عشر الميلادى ، ثم انتشر في شمال شبه جزيرة ايبريا وايطاليا بعد ذلك ، ثم الى سائر انحاء اوربا .

---

(٤٣) انظر : Ribera: "op. cit., pp. 66-67

وانظر ايضا : M. Maurice Morere: "Influence de l 'amour courtois hispano-arabe sur la lyrique des premiersTroubadours". Imprimierie administrative Melun, 1972, p. 15

(٤٤) قلماوى ٦٠

(٤٥) Ribera: op. cit., p. 71

ويعرف هذا الشعر باسم شعر التروبادور ان ورد بلغة الجنوب ، وشعر التروبير ان ورد بلغة الشمال ، أو شعر الشعراء المنشدين Juglares ان ورد باللغة القشتاليـة .

الحـــب :

والى جانب اتفاق هذا الشعر مع الشعر الاندلسي في التراكيب العروضيـة والقافية ، نجد هناك تطابقا في المضمون المتعلق بالحب الشريف أو الحب الروحي ، وهو مرادف لما كان يسميه العرب في اسبانيا « حب المروءة» ، وعرف في الشرق العربي بالحب العذرى (٤٦) .

فقد اصطبغت بهذا اللون من الحب آثار شعرية كثيرة ، في اوربا ، خلال العصور الوسطى ، وكل الشواهد تؤكد أن اوربا المسيحية قد استعارته من اسبانيا الاسلامية . وهذا مايقرره كبار الباحثين .

وقد كان لهذا النوع من الحب تأثير عميق في تكوين مختلف الانواع الادبية من شعر الى قصص في الحب الى قصص في الفروسية ، وربما كانت هناك علاقة ، غير واضحة حتى الآن ، بين تطور الحب الشريف وتطور التصوف في العصر الوسيط ، كما يؤكد الباحث الفرنسي الفريد جنروى في كتابه عن الشعر الغنائي عند التروبادور ، الذى ظهر سنة ١٩٢٤ والذى عمد فيه الى دراسة تحليلية للاسباب المختلفة التي ادت الى « ازدهار الحب الشريف في المجتمع الاقطاعي خلال العصور الوسطى ، وتأصيل قواعده » (٤٧) .

ومهما كان الامر فلابد من تقرير أن الحب الشريف كما نراه في اسبانيا الاسلامية ، وكما احسن ابن حزم تحليله في طوق الحمامة « لم يتناوله قدامى التروبادور على نحو يختلف اختلافا كبيرا عن اسلوب الشعراء الاندلسيين » .

---

(٤٦) بروفنسال ٢٩٠

(٤٧) نفسه ص ٢٩٢ .

وتشيع في الشعر البروفنسي نفس الالفاظ التّي كان يستعملها الشعراء والادباء الاندلسيون الذين تناولوا في اشعارهم وكتاباتهم هذا الضرب من الحب . فيتكرر فيه مثلا لفظ gardador (أى الرقيب) وهذا هو الشأن في الشعر الاندلسي ، وتوحي جميع القرائن بأن التروبادور قد استعاروا هذه الشخصية من الشعر الشعبي الاندلسي (٤٨) .

كذلك تشيع فيه الفاظ اخرى مألوفة في الشعر الاندلسي مثل (الحاسد enojo والزوج الغيور gilo والنمام lauzangie ، والعاذل والطاعة obedienza ... الخ .

هناك أمر آخر له دلالة كبيرة ، ذلك أن المحب عندما يخاطب محبوبته في الشعر العربي ، يسميها بصفة عامة (سيدى ومولاى) في صيغة المذكر لا في صيغة المؤنث (سيدتي ومولاتي) ، والشعراء التروبادور يسلكون نفس هذا السبيل فيقولون Midons (سيدى) بدلا من (سيدتي Madonna) (٤٩)

فالتروبادور والزّجال يغترفان فيما يعالجانه من موضوعات الحب من ينبوع واحد فمصادرهما ، ان لم تكن واحدة ، فهي متقاربة دون شك (٥٠) .

رأينا في أصل الموشح :

مما عرضنا تفاصيل أمر الموشح والآراء التي قيلت في تحديد أصله ونشأته ، نرى أن المسألة الاساسية في مشكلة أصل الموشحات انما هي في خرجتها الاعجمية وفي مضمون هذه الخرجة الذى يبدو مضمونا مستقلا عن مقطوعات الموشحة التّي تسبقه ، وعرضا لموضوعات لم يألفها الشعر الغنائي العربي في المشرق . وأبرز

---

(٤٨) نفسه ص ٢٩٣ . و :

A.R. Nykl: "Hispano-arabic poetry and its relations with old provencal Trobadours" . Baltimore, 1946, pp. 395-397

(٤٩) بروفنسال ص ٢٩٤ – ٢٩٥ . وانظر : Nykl: op. cit., 395

(٥٠) نفسه ص ٢٩٥ .

هذه الموضوعات الغزل الذى يساق ، في الخرجة ، على لسان فتاة تتغزل برجلها ، وهو شيء غير معروف في الشعر العربي السابق ، الا في حدود ضيقة ، ولاينسجم مع تقاليد الشعر العربي المشرقـي .

يبدو لي ، من هذا كله ، اننا لو استطعنا أن نقدم تفسيرا مقنعا لظهور الخرجة بشكلها اللغوى الاعجمي ومضمونها الذى لايأتلف مع تقاليد شعرنـــا الغنائي القديم ، ويبدو أنه يأتلف مع التقاليد التي كانت شائعة في اسبانيا واوربا ، في العصور الوسطى ، اقول : لو استطعنا أن نقدم تفسيرا لهذا كله ، فاننا نكون قد ساهمنا برأى جديد وأصيل في محاولة حل هذه المعضلة القائمة لافي تاريخنا الادبي ولا في التاريخ الادبي الاسباني فحسب ، بل في التاريخ الادبي للشعر الغنائي في العالم الاوربي كلـه .

ان الجوانب الاساسية في هذه المشكلة يمكن أن تحصر في نقطتين تتلخصان في هذين السؤالين :

لماذا جاءت الخرجة في الموشحات العربية الاولى ، وفيها عبارات اعجمية رومانثية ، في رأى ، او جاءت اعجمية كلها ، في رأى آخر ، بحسب التفاسير التي قدمناها لنص ابن بسام ؟

ولماذا شاع في الخرجات الاعجمية هذه ، دون سائر اجزاء الموشحة ، هذا الغزل النسائي الصريح بالرجل ، على العكس مما هو معروف ومألوف في تقاليد الشعر الغنائي العربي الذى تبدو فيه المرأة رصينة حيببة ؟

اما ما يتعلق بتنوع القوافي ، وخروج اعاريض الموشحات على العروض العربي ، وشيوع موضوعات لم يألفها الشعر العربي ، في هذا القفل الاخير من الموشح والمدعو « الخرجة » ، فقد تحدثنا في ذلك ، فيما سبق ، وسنلم اطراف ذلك الحديث مع بعض التوضيح فيما بعـد .

ان الشيء المرجح بين الباحثين هو أن الموشح اسبق في الظهور من الزجل ، وان هذا الاخير ما هو الا تقليد للموشح ونسج على منواله من قبل العامة من أهل الامصار . وعلى الرغم من أن النصوص التاريخية التي لدينا تؤكد بصريح العبارة هذه الحقيقة الادبية ، الا ان بعض الثقات من الباحثين المحدثين يميلون الى الاعتقاد بأن الزجل كان أسبق من الموشح (٥٢) .

اما عن النصوص التي تؤكد ذلك فأولها نص لابن خلدون يقول فيه : « ولما شاع فن التوشيح في اهل الاندلس ، وأخذ به الجمهور لسلاسته وتنميق كلامه ، وتصريع اجزائه ، نسجت العامة من اهل الامصار على منواله ، ونظموا على طريقته بلغتهم الحضرية ، من غير أن يلتزموا فيه اعربا ، واستحدثوا فنا سموه بالزجل ، والتزموا النظم فيه على مناحيهم الى هذا العهد ، فجاءوا فيه بالغرائب ، واتسع فيه للبلاغة مجال ، بحسب لغتهم المستعجمة » (٥٣) .

وابن قزمان نفسه يقرر صراحة انه يصوغ بعض ازجاله على اوزان بعض الموشحات (٥٤) . وفي زجل آخر صرح بانه نقل خرجته عن الوشاح ابن بقي (٥٥) . واستعمال ابن قزمان لفظ « الخرجة » في احد ازجاله للتعبير عن القفل الاخير من زجله ، انما هو استعارة من اصطلاحات الوشاحين ذلك ان لفظ « الخرجة » يتفق في المعنى مع طبيعة الموشحة اكثر مما يتفق مع الزجل . فهي تعني ، عند الوشاحين ، الخروج ، في الموشحة من الكلام المعرب الى الكلام

---

(٥١) الا هواني : ن . م . ص ٢

(٥٢) Ribera: op. cit., p. 56 واحسان عباس : « تاريخ الا دب الاندلسي — عصر الطوائف والمرابطين ص ٢٢٢ (دار الثقافة – بيروت ١٩٦٢) .

(٥٣) ازهار الرياض ٢ / ٢١٦ .

(٥٤) الا هواني : « الزجل في الا ندلس » ، ص ٣٧ ، وديوان ابن قزمان : الزجل (١٣٣) وانظر :
Ribera: op. cit., p. 55-56

(٥٥) الا هواني ، ص ٢٥ ، وديوان ابن قزمان ، الزجل (١٦) .

الملحون ، او الى كلام يساق بلغة الرومانثي اضافة الى الخروج من موضوع المديح الى الغزل الذى كان من المعتاد ان تختم به الموشحة (٥٦) . وفي زجل آخر استعمل لفظ « المركز » وهو مصطلح قديم من مصطلحات الوشاحين ايضا ذكره ابن بسام في حديثه عن أول من صنع الموشحات (٥٧) .

يتضح من هذا كله أن الموشح كان هو السابق وان الزجل لم يكن الا نقلا للنمط الشعرى الجديد المتمثل في الموشح الى اللغة العامية الاندلسية .

ومع هذا فان بعض الباحثين يفترض أن الزجل الاندلسي ينبغي أن يكون هو الاسبق في الظهور وفي هذا يرى د . احسان عباس « اننا لو سلمنا بأن الموشح انما نشأ حول مركز « عامي »أو « أعجمي » فيجب أن نفترض أيضا أن هذا المركز انما كان في الغالب جزءا من اغنية عربية (بلغة العامة) . وان المركز الاعجمي انما كان في الغالب جزءا من اغنية اعجمية (باللغة الاسبانية القديمة) .

« ومعنى هذا ان الاغنية العامية والاغنية العجمية ــ والثانية منهما على وجه التأكيد ــ وجدتا قبل قيام رجل جرىء يدير المنظومة الفصحى على مركز يمثل احداهما . وتقتضي طبيعة الاشياء أن يكون نشوء الاغنية العامية (بالعربية) سابقا على الموشحة لان تقليد الاغاني الاعجمية ــ بسياق عامي ــ اسهل ، ... فالزجل بمعناه العام نشأ أولا تقليدا لاغاني السكان الاصليين .. ثم جاءت الخطوة التالية وهي محاولة للتقريب بين الشعر المنظوم باللغة الفصحى وبين تلك الاغاني الشعبية ... » (٥٨) .

ونحن لانستطيع أن نسلم بهذا كله ، وانما نسلم فقط بالشق الاول من هذا القول ، وهو أن الموشح انما كان يقوم ، أول نشأته ، على مركز « عامي » أو « اعجمي » . ونحن نسلم بهذا لان لدينا نصا موثوقا يقرره هو نص ابن بسام .

---

(٥٦) الا هواني : ن . م . ص ٣١ .
(٥٧) ابن بسام : الذخيرة ق ١ حـ ٢ ص ١ ــ ٢ ، وانظر الا هواني : ن . م . ص ٣١
(٥٨) احسان عباس : تاريخ الا دب الا ندلسي ــ عصر الطوائف والمرابطين ص ٢٢٢ .

اما الافتراض بأن هذا المركز انما كان في الغالب جزءا من اغنية اعجمية ، فهذا ما لانستطيع أن نسلم به ، لاننا ، أولا ، نفتقر الى مايؤكده من النصوص ، ولان لدينا ، ثانيا ، تفسيرا آخر للخرجة الاعجمية ، نراه أقرب الى واقع الظروف التي كان فيها العرب الاندلسيون ، واقرب الى المنحى الشعبي الذى اتجه اليه الشعر العربي المغنى ، في مضمونه والفاظه ، في المشرق منذ عصر صدر الاسلام .

ونعود الى السؤالين اللذين وضعناهما فيما سبق عن الخرجة الاعجمية ، والتغزل النسائي الصريح بالرجل فيهـا .

وللاجابة عن هذا لابد من أن نضع امامنا جملة من الحقائق المقررة في تاريخ الادب العربي في المشرق والاندلس ، نوجزها فيما يأتي :

١ ـ الحقيقة الاولى تطالعنا في الظاهرة البارزة في شعر عمر بن أبي ربيعة التي تتجلى في نقله تغزل النساء به في بعض شعره ، أو ما يتخيله من ذلك . وهذه الظاهرة ، مهما قيل فيها ، فهي سابقة تاريخية في الشعر العربي يمكن أن تكون نموذجا ومثالا احتذاه الوشاحون الاوائل . وما وجه الغرابة في هذا الضرب من التغزل اذا كان لدينا من اشعار النساء العربيات الكثير مما هو تغزل منهن بمن يحببن (٥٩) ؟ فلم يزد ابن ابي ربيعة الا ان كان واقعيا في شعره فنقل ماقيل له من حديث غزلي ، أو ماتصور أنه يمكن أن تقوله أمرأة من مجتمعه في موقف من مواقف الحب .

---

(٥٩) انظر مثلا تغزل أمرأة من العرب تسمى شقراء بمن اسمه عيسى ، وتغزل أمرأة من بني نصر ابن دهمان بابن مصعب ، وتغزل امرأة من بني اسد بحبيبها ، في « الامالي » لابي علي القالي ٢ / ٢٥ ، وتغزل خليبة الخضرية بابن عم لها ، وخيرة بنت ابن ضيغم البلوية بابن عم لها ايضا في « الامالي » ٢ / ٨٣ ، وتغزل ام الضحاك المحاربية بزوجها الذى طلقها الأمالي » ٢ / ٨٦ – ٨٧ ، وتغزل زينب بنت فروة المرية في ابن عم لها : « الامالي » ٢ / ٨٧ ، وانظر الكثير من الامثلة عن غزل النساء في : عيسى سابا : « غزل النساء » (دار العلم للملايين – بيروت ١٩٥٣) ، وعبد البديع صقر : « شاعرات العرب » منشورات المكتب الاسلامي ١٩٦٧ ، وكرم البستاني في : « النساء العربيات » بيروت ١٩٦٤.

٢ ـ ان الشعر العربي الذى كان يغنى ، كان ، منذ صدر الاسلام ، شعبيا قريبا في لغته من لغة الحياة اليومية (٦٠) .

٣ ـ ان الموشح الاندلسي اسبق من الزجل في الظهور ، أو هذا هو ماتقرره النصوص التاريخية التي وصلت الينا ، حتى الآن .

٤ ـ ان العرب الاندلسيين كانوا يتكلمون اللغة الرومانثية (عجمية الاندلس) منذ منتصف القرن الثاني للهجرة .

٥ ـ ان العرب كانوا يشكلون طبقة ارستقراطية حاكمة ، في الاندلس ، خلال القرن الثالث الهجرى ، وهو العصر الذى اخترع فيه الموشح ، وكانت ازواجهم وجواريهم من الاسبانيات في الغالـــب .

٦ ـ نظام النوبة الغنائية الذى نقله زرياب الى الاندلس وأعجب به الاندلسيون كان يتطلب نوعا جديدا من التركيب الشعرى يتفق معه في تنوع الايقاع واللحن وقوافي الشعر المغنى . وقد وضح هذا الاستاذ الدكتور فؤاد رجائي (٦١) ، وأيده فيما ذهب اليه الاستاذ الدكتور احسان عباس (٦٢) .

٧ ـ ولع الاندلسيين بالاتيان بجديد يبزون به السابقين . وخير مثل على هذا ماجاء به ابن عبد ربه من تفنن عروضي عن طريق الدوائر العروضية واستنباط

---

(٦٠) انظر : شوقي ضيف : « الشعر والغناء في المدينة ومكة ... » ص ٣٦١ – ٣٦٢ وشكري فيصل : « تطور الغزل ... » ص ٤١٥ – ٤١٦ و ٥٤٢ – ٥٤٨ ، وانظر : ابو هلال العسكرى : « الصناعتين » (ط . عيسى البابي الحلبي وشركاه . القاهرة ١٩٧١) ص ٣٠ – ٣١ حيث ذكر أن النقاد فضلوا ابياتا لجرير لسهولة الفاظها وبساطتها وقرب مأخذها وهي أبيات من الشعر المغنى . وانظر الاغانى (ط . دار الكتب) ١٦ / ١٦٩ . وهذا يدل ، بوضوح على ان الشعر الذى كان يفضل في الغناء هو ذو الالفاظ السهلة البسيطة اي انه شعر قريب من لغة الحياة .

(٦١) فؤاد رجائي : الموشحات الاندلسية ، ص ١٢٥ – ١٢٦ .

(٦٢) احسان عباس : تاريخ الادب الاندلسي – عصر الطوائف والمرابطين ، ص ٢٢٤ .

فروع لم تكن معروفة للاوزان الشعرية . وقد وضح هذا د . احسان عباس واعتبره عاملا من ثلاثة عوامل أدت الى نشأة الموشح (٦٣) .

٨ – ان ظاهرة القوافي الداخلية التي تجعل الشعر المصرع طليعة مرهصة بالموشحات قد ظهرت منذ العصر الجاهلي (٦٤) والتزمها في العصر الاموى ، الوليد بن يزيد ، في احدى قصائده ، وظهرت في مقطوعة كاملة في شعر ابي نواس (٦٥) . كما نسبت اليه مخمسة مشكوك في صحة نسبتها (٦٦) . وهناك قصيدة ميميةتبدو نسبتها الى حماد الراوية (٩٥ – ١٥٥ هـ) راجحة فيها قافية مصرعة في داخل البيت وقافية موحدة في جميع الابيات (٦٧) . وفي المقامة الثانية عشرة للحريرى قصيدة فيها تصريع مماثل (٦٨) . وفي العمدة لابن رشيق قصيدة لسلم الخاسر ذات قواف داخلية موحدة من سبعة عشر بيتا قصيرا واخرى مثلها من ثمانية أبيات ، لاحد شعراء النصف الاول من القرن الرابع الهجرى (٦٩)

---

(٦٣) احسان عباس : ن . م . ، ص ٢٢٤ – ٢٢٥ .

(٦٤) لدينا من العصر الجاهلي المسمطة المنسوبة لامرى القيس (في العمدة ١ / ١٧٩) وفي قصيدة للخنساء في رثاء صخر بيتان فيهما قواف داخلية (انظر ديوان الخنساء الطبعة الخامسة ، دار صادر – بيروت ١٩٦٨ ، ص ٥١ .

(٦٥) ذكر د . محمد مصطفى هدارة في « اتجاهات الشعر العربي ... » ص ٥٤٦ – ٥٤٧ ابياتا من قصيدة الوليد نقلا عن انساب الاشراف ٨ / ٣١٩ – مخطوط – واخرى عن قصيدة ابي نواس (نقلا عن ديوان ابي نواس ٣٣٣ من غير أن يذكر اى نسخة من ديوانه يقصد) . ولم اجد قصيد الوليد في ديوانه (جمع وتحقيق : ف . غابريلي الطبعة الثالثة ، دار الكتاب الجديد بيروت ١٩٦٧) ، وكذلك لم اجد قصيدة ابي نواس المذكورة في ديوانه (تحقيق الغزالي) ولا في ديوانه برواية الصولي (تحقيق : د . بهجة عبد الغفور . رسالة دكتوراه مطبوعة على الرونيو . بغداد ١٩٧٨) الا ان الصولي اشار اليها وقال انها من المنحول وذكر مطلعها ص ٢٦٦) . ووردت القصيدة في « اخبار ابي نواس » لابي هفان . تحقيق : عبد الستار فراج القاهرة ١٩٥٣ ص ٥٧ – ٥٨ .

(٦٦) يوهان فك : العربية ٩٧ .

(٦٧) نفسه ، ٩٧

(٦٨) مقامات الحريرى (ط . ١٩٥٢ (القاهرة) ٢ / ١٧ – ٣٢ ، ويوهان فك : العربية ٩٧ .

(٦٩) العمدة (ط . محي الدين عبد الحميد سنة ١٩٥٥) ١ / ١٨٤ و ١٨٥ .
وانظر يوهان فك : ن . م ٩٧ – ٩٨ ولم يشر يوهان فك الى هذه القصيدة الاخيرة .

٩ ـ المحاولات التي خرج فيها بعض الشعراء المشارقة على الاوزان الشعرية المتوارثة ، مثل ابي العتاهية الذى سئل عن معرفته العروض فقال : « انا اكبر من العروض » ، وسلم الخاسر ورزين العروض الذى لقب بهذا اللقب لكثرة ما كان يخرج في شعره عن العروض (٧٠) .

١٠ ـ مايقرره الجاحظ من ضرورة نقل نوادر العوام وملحهم من غير استعمال الاعراب فيها ، او تخير اللفظ الحسن لها « فان ذلك يفسد الامتاع بها ، ويخرجها من صورتها ، ومن الذى أريدت له ، ويذهب استطابتهم اياها واستملاحهم لها » (٧١) .

١١ ـ ان استعمال المفردات الاعجمية في الشعر العربي بدأ ظهوره ، منذ القرن الثاني للهجرة ، في شعر الاعراب الفصحاء ، ومن باب التملح والاستظراف (٧٢) .

١٢ ـ ان فكرة «السخيف السفساف من الالفاظ ربما كان امتع من الجزل الفخم منها » كانت فكرة مقررة في البيان العربي منذ عصر الجاحظ ، على اقل تقدير ، اذ يقرر في البيان والتبيين : « ... اني أزعم أن سخيف الالفاظ مشاكل لسخيف المعاني وقد يحتاج الى السخيف في بعض المواضع ، وربما أمتع بأكثر من امتاع الجزل الفخم من الالفاظ ، والشريف الكريم من المعاني » . (٧٣)

وهذا ، كما هو واضح ، مطابق لما ينبغي ان تكون عليه الخرجة من سفساف القول وسخيفه (٧٤) .

---

(٧٠) انظر : الاغاني (دار الكتب) ٤ / ١٣ ، وابن قتيبة : الشعر والشعراء (ط . احمد محمد شاكر ، القاهرة ١٩٧٧) ص ٧٩٥ والعمدة لا بن رشيق ١ / ١٨٤ ، وبروكلمان : تاريخ الا دب العربي (الترجمة العربية) ٢ / ١٠ ـ ١١ .

(٧١) الجاحظ : البيان والتبيين ١ / ١٤٦ (تحقيق عبد السلام هارون ، القاهرة ١٩٤٨) وقد تكرر عنده هذا الرأى في : الحيوان ١ / ٢٨٢ والبخلاء (تحقيق طه الحاجرى) ص ٤٠ .

(٧٢) الجاحظ : البيان والتبيين ١ / ١٤١ ـ ١٤٤ .

(٧٣) الجاحظ : ن . م . ١ / ١٤٥ .

(٧٤) ابن سناء الملك : دار الطراز ، ص ٣٠ و ٣٢ (دمشق ١٩٤٩) .

في هذه الحقائق التراثية الاثنتي عشرة تكمن العناصر الجوهرية لمكونات الخرجة : فبساطة لغتها في التعبير أو عاميتها او عجميتها تتفق مع صلتها الوثيقة بالغناء ، ومع حقيقة أن الشعر العربي المغنى ، منذ صدر الاسلام ، كان في لغته واقعيا يستمد الفاظه واساليبه من لغة الحياة اليوميـة .

واذ ان هذه اللغة كانت في الاندلس ، في اواخر القرن الثالث للهجرة ، لغة مزدوجة عامية اندلسية وعامية لاتينية (رومانثية) ، فكان طبيعيا أن تنعكس في الشعر الجديد المغنى وهو الموشح . فجاءت احيانا عامية اندلسية ، واحيانا اخرى عامية لاتينية . اما ان الموشح اقتصر على استخدام هاتين اللغتين في الخرجة دون سائر اجزاء الموشح ، فلانه كان يغني في مجالس الطبقة العربية الارستقراطية التي ماكان تراثها الثقافي اللغوى والديني يسمح باشاعة اللغة العامية أو الرطانة الاعجمية في زادها الفني الغنائي الذي كان عماده دائما ، في المشرق والمغرب ، اللغة الفصحى . ولكن لم يكن هناك من بأس في استخدام هاتين اللغتين العاميتين فيجزء محدود من القطعة الغنائية اذا ماكان في ذلك نقل لكلام جارية اسبانيـة تتكلم بلغتها الرومانثية او بعامية اندلسية ، وفي مضمون تميل اليه النفوس وتتعلق به القلوب مثل حديث الحب والتغزل بالحبيب . وماكان لجارية اسبانية أن تتغزل بسيدها ، في موقف حب أو مجلس غناء وطرب ، بغير لغة الحياة اليومية . وكان الوشاح يضع كلامها الغزلي هذا ، وبنفس الفاظه ، أو مايتخيله منه ، في ختام موشحته أى في الخرجة ، ليكون مسك الختام ، كما يقال ، أو كما وصف ابن سناء الملك الخرجة بانها ملح الموشح و « سكره ومسكه وعنبره » ، أى ليكون آخر مايبقى في النفس من المقطوعة الغنائية هو أطيب ماتحبه النفس من شؤون الحب ومذاقه وهو : التعبير عنه بصراحة جميلة محببة .

وفي هذا مافيه من نظر الى دعوة الجاحظ الى نقل نوادر العوام وملحهم من غير استعمال الاعراب فيها ، والى فكرته القائلة ان السخيف السفساف من الالفاظ ربما كان ، في بعض المواضع ، امتع من الجزل الفخم منها . وأى موضع يطيب فيه ويمتع استعمال سخيف الالفاظ من العامية او العجمية ، أفضل من

مواضع السكر والعربدة بما فيها من حديث الجوارى الاعجميات وانطلاق السنتهن بفعل الخمـرة ؟

اذن ، فالخرجة ليست جزءا من اغنية شعبية بالعامية الاندلسية أو باللغة الرومانثية ، استعارها الوشاح الاول وبنى عليها موشحته تقليدا لها واحتذاء بها ، بل هي جزء من الموشح ، ألفه الوشاح نفسه بلغة اخرى ، لما بينا من ظروف واسباب .

وهناك نص لابن سناء الملك يؤيدنا فيما نذهب اليه من أن الخرجة هي من نظم الوشاح نفسه ، وهذا النص هو قوله (٧٥) :

« ... والخرجة هي ابزار الموشح وملحه وسكره ومسكه وعنبره ، وهي العاقبة وينبغي ان تكون حميدة والخاتمة بل السابقة ، وان كانت الاخيرة ، **وقولي السابقة لانها التي ينبغي أن يسبق الخاطر اليها ، ويعملها من ينظم الموشح في الاول ، وقبل أن يتقيد بوزن أو قافية ... فكيف ماجاء اللفظ والوزن خفيفا على القلب .... تناوله .... وبنى عليه الموشح ... »**

فالخرجة « يسبق اليها خاطر الوشاح » أى هي بنت خياله ، فيعملهـــا « خفيفة على القلب » اى بسيطة في لغتها وتراكيبها ، قريبة من لغة الحياة اليومية ، و « كيف ماجاءه اللفظ والوزن تناوله » فهي بنت البديهة وبنت الخاطر الحر غير المقيد بوزن أو قافيـــة .

---

(٧٥) ابن سناء الملك : دار الطراز ، ص ٣٢ (دمشق ١٩٤٩) .

بداية التأثير الاسلامـــــى
في الأدب التركـــــى
دراسة في أول منظومة تركيــــــــــــة
«قوتادغو بيليك»

بقلـــم

الدكتور / فتحى عبد المعطى النكـــــــلاوي

بداية دخول الترك في دائرة الحضارة الاسلاميـــة :

يرى المؤرخون أن اللقاء الاول بين العرب والترك كان في سنة ٦٤٢ م كنتيجة مباشرة لهزيمة « يزدجرد الثالث » آخر الحكام الايرانيين فـــي « طخارستان » (١) .

ثم توطدت العلاقة بين هذين الشعبين فيما بعد ، وكان سقوط خراسان في أيدى العرب في عهد الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه يشكل بداية انتشارهم في قلب أسيا الوسطى التي يسكنها الأتراك .

ولقد انتهت الحروب التي استمرت زهاء خمسين سنة بين هذين القومين اللذين لايعرف كل منهما الآخر واللذان كانا — تقريبا — على نفس المستوى من الناحية الثقافية ، انتهت بانتصار العرب رغم المقاومة الشديدة التي أبداها الاتراك في هذه الحروب ، ونتيجة لذلك فان قسما هاما من آسيا الوسطى التي يسكنها الأتراك قد دخل في حوزة الخلافة الأموية وضمن حدودها .

ومن الطبيعي أن نفوذ الحضارة الصينية في هذه الرقعة التي ألحقت — حديثا — بحدود الدولة الاسلامية ، بدأ في التقلص ليحل محله نفوذ الدين والحضارة الاسلاميتين . ومنذ ذلك التاريخ بدأ الأتراك يشعرون تدريجيا بتأثير الحضارة الاسلامية الجديـــدة .

ولقد كان الهدف الذى سعى اليه العرب من فتوحاتهم في آسيا الوسطى — الوسطى — إلى جانب نشر الاسلام هناك — هو توسيع دائرة النقوذ الاسلامي من الناحيتين الاقتصادية والسياسية . ومن هذه الوجهة فان آفاقا جديدة تماما قد تفتحت بهذه الفتوحـــات .

---

(1) H A R Gibb orta Asya da Arap Futuhati, Turkiyat Enstutusu yayinlarindan ist, 19,30, S 14

هذا ، ولقد كان انتساب هذه الرقعة — التي يشكل الترك غالبية سكانها — إلى الاسلام سهلا للغاية من الناحية الشكلية ، وكان ذلك مطلوبا في بادىء الامر ، إلا أنه بالنسبة للجيل الثاني فقد ارتبط بالاسلام ارتباط عميقا ، ووقف كذلك مدافعا عنه ضد الهجمات الخارجية ولم يكن أبدا انخراطه إلى الجامعة الاسلامية شكليا كما كان الحال بالنسبة للجيل الاول (٢) .

ولقد كان الاستيلاء على المراكز التركية وضمها الى الرقعة الاسلامية ثم توطين العناصر الاسلامية فيها — كان عملا مناسبا — اذ بدأ تدفق التجار والموظفين والعلماء ورجال الدين المسلمين وغيرهم على تلك المراكز الاسلامية المؤسسة حديثا في الاراضي التركية . وكان من نتيجة ذلك أن الاتراك بتأثير هذه العناصر الاسلامية التي تلاحمت جميعها بالاقوام التركية ، أصبحوا مضطرين للتعود على الدين والحضارة الاسلاميتين الجديدتين .

هذا ومع أنه من غير المعروف بصورة جلية على أى نجو وبأى سرعة كان الاتجاه نحو حضارة الدين الجديد المراد تأسيسها ، فانه بالنظر إلىعبارة محمود القاشغرى — صاحب ديوان لغات الترك — القائلة بأن الأتراك قد نسوا أسماء شهورهم وأسابيعهم في القرن الحادى عشر (٣) ، واستعملوا بدلا منها الأسماء العربية يتضح لنا — وفقا لهذا — أن الأتراك — منذ الحملة الأولى — قد بدأوا ينسون ماضيهم مع قبولهم الاسلام .

أما « جعفر اوغلى » فيقول أنه ليس ثمة ادعاء على هذا النحو لأن الحركات الاسلامية بوجه عام لاهى انقصت من القدرة العسكرية لدى الاتراك ، ولاهى

---

(2) A Caferoglu Turk dili talihi, Ist, 1964 S 6-7

(٣) جا في الترجمة التركية لديوان لغات الترك التي أعدها « بسيم آتالاى .... » لم يكن هناك أسما لأيام الأسبوع السبعة عند الترك ، ذلك لا ن الشي الذى يسمى أسبوعا قد عرف بعد الاسلام ، وعندما نأتي لأسما الشهور نجد ان الأسما العربية تستعمل في المدن ، أما عند البدو وعند غير المسلمين من الترك فقد كان هناك تقسيم للسنة الى أربعة أقسام لكل لكل منها اسم خاص .

(Divan Tercumesi Besim Atalay, S 347

استطاعت أن تنتزع منهم تلك القدرة ، حتى أن الاتراك ــ سواء بصورة مقنعة أحيانا ، أو بصورة واضحة ــ وذلك بالتزامهم جانب القائد العربى « رافع بن الليث » كانوا قد وقفوا في وجه الخلافة (٤) .

التقارب العربي التركى :

يأخذ التقارب العربي التركى الذى بدأ في عصر الأمويين طريقة الى النمو في العصر العباسى ، فقد حاول العباسيون ــ الذين دانت لهم الخلافة بمساعدة العناصر الاجنبية ــ توثيق روابط الصداقة بينهم وبين العناصر الأيرانية والتركية كنتيجة مباشرة لفقدانهم الثقة بالقوة العربية ومن هذه الوجهة فقد شكلوا جيشهم المختار تحت إمرة الضباط الترك القادمين من بلاد قصية ، لأن الشعوب التركية المهاجرة كانت قد تعودت على أن تقدم لجيوشها أخلص الرجال وأقدرهم ، ولهذا السبب فان انتصاراتهم لم تكن في العالم العربي فحسب بل تجاوزته الى مختلف بقاع العالم ، واكتسب الاتراك من هذه الوجهة بين شعوب الارض مكانة ممتازة (٥) .

ولقد اقيمت لهذا الجيش المعسكرات في المراكز الاسلامية الهامة مثل بغداد وسامراء ، وخصصت له المعاشات الوافرة ، وارتفع قدر الجيش التركى بحيث أن الخليفة المعتصم العباسي قد أحل الجيش التركي محل الجيوش المكونة من العناصر العربية والايرانية ، وخاض به حروبا موفقة ضد بيزنطة وايران ومصر .

كذلك وفق الخليفة المعتصم من انقاذ دولته من كارثة كبرى وذلك بمساعدة القائد التركى « افشين » (٦) .

---

(٤) جعفر أوغلى . ص ٨ .

(٥) جعفر أوغلى . ص ٨

(٦) يقول محمد فريد « كان من أعمال المعتصم فتح عمورية التي كان يقدسها الروم وفي أثنا عودته من عمورية بلغة أن العباس بن المأمون يكيد له وينوى قتله فأمر بسجنه فسجن ومات =

ويقول جورجى زيدان في كتابه « تاريخ التمدن الاسلامى » حول السبب في علو شأن العسكرية التركية « أن الترك أمة قديمة مؤلفة من قبائل وبطون وكانت مواطنهم على جبال الألطاى أو جبال الذهب في أواسط آسيا بين الهند والصين وسيبيريا .

وهم يذهبون في أصل اجتماعهم مثل مذهب الرومانيين في مؤسس دولتهم « روملس » فيعتقدون أن « بورته جينه » أول قوادهم قد رضع من ثدى الذئبة ، فلما شب قادهم في الحروب والغزو بخيامهم وأنعامهم لانهم أهل بادية فحاربوا الأمم المجاورة لهـم وخصوصا سكان الصين وخلف « برتزينا » غير واحد من أبنائه وكانوا قد شاهدوا مدن الصين وعمرانها فأحب بعضهم أن يبنى المدن فمنعه بعض امرائه قائلا « نحن يامولاى أقل من عشر أهل الصين عددا وقوتنا انما هي باطلاق حريتنا — اذا رأينا في أنفسنا قوة على الحرب هجمنا والا رجعنا الى البادية ، وأهل المدن محبوسون داخل الاسوار كأنهم في قفص » ، فاعجبه رأى الرجل وعدل عن التحضر ، وتلك كانت حال العرب في صدر الاسلام ، فان بداوتهم كانت من أهم أسباب تغلبهم (٧) .

تعاظم دور الاتراك في الدولة الاسلاميـــــة :

بعد ظهور الاسلام وانتشار العرب في أنحاء العالم وطئت حوافر خيولهم بلاد الترك وهم يعبرون عنها بما وراء النهر ففتحوا بخارى وسمرقند وفرغانه وغيرها من تركستان في أيام بنى أمية . ولما تولى العباسيون كانت تلك المدن خاضعة للمسلمين يؤدون عنها الجزية والخراج وكانوا يحملون في جملة الجزية

=بعد قليل ، وقيل أن الموكل بحراسته منع عنه الماء حتى مات ، وأرسل المعتصم احد قواد جيوشه واسمه الافشين لمحاربة « بابك » المجوسى الذى استولى على جبال طبرستان مده عشرين سنة تقريبا فحاربه وقبض عليه وأحضره أمام المعتصم فقتله ، وفي سنة ٢٢٦ غضب المعتصم على الافشين فقتله » .

(محمد فريد . تاريخ الدولة العلية العثمانية . ص ١٧) .

(٧) جورجي زيدان . تاريخ التمدن الاسلامي ، جز ٤ ، ص ١٦٦ .

أولادا من أهل بادية تركستان يبيعونهم بيع الرقيق ، فضلا عمن كان يقع منهم في أيدى المسلمين في أثناء الحروب بالاسر أو السبي ويعبرون عنهم بالمماليك ويفرقونهم في بلاط الخلفاء والامراء ، فأخذوا يدينون بالاسلام مثل سواهم من الامم التي خضعت للعرب في ذلك العهد ومنهم العبيد والموالى ، هذا وكان الاتراك يومئذ يمتازون عن سائر الشعوب التي دانت للمسلمين بقوة البدن والشجاعة والمهارة في رمى النشاب والصبر على الاسفار الشاقة فوق ظهور الخيل والثبات في ساحة الوغى ، ويعرف الاتراك في تاريخ الاسلام بأسماء كثيرة تختلف بأختلاف اصولهم وفروعهم ، وقبائلهم كثيرة مثل قبائل العرب (٨) .

وكان أول من استخدم الاتراك في الجندية من الخلفاء المنصور العباسى ، ولكنهم كانوا قلة لاشأن لها في الدولة ، وكان الشأن الاكبر للخراسانيين « الفرس » والعرب ، ولما اشتد التنافس بين العرب والفرس في أيام الرشيد وذهبت سطوة العرب بذهاب دولة الأمين ، وتسلط الفرس أنصار المأمون وأخواله في الدولة ، وكانت الحضارة قد أضرت بالمسلمين وأذهبت منهم قوة التغلب والفتح . ففكر المعتصم أخو المأمون في ذلك قبل أن تنتهى اليه الخلافة ، وكانت أمه تركية وفيه كثير من طبائع الاتراك مع الميل اليهم لانهم أخواله ، فرأى أن يتقوى بالاتراك وهم حينذاك أهل بداوة وبطش ، فجعل يتخير منهم الاشداء يبتاعهم بالمال من مواليهم في العراق أو يبعث في طلبهم من تركستان وغيرها ، فاجتمع عنده عدة آلاف فاعتنى بهم وخصهم بميزات لم تكن لغيرهم .

فلما أفضت الخلافة اليه كان الاتراك عونا له وتكاثروا حتى ضاقت بغداد بهم وصاروا يؤذون العوام ، فما كان من المعتصم الا أن سار يلتمس معسكرا لأجناده حتى أتى سامرا فاتخذها معسكرا فاعجبته وسماها « سرمن رأى » وارتفع فيها العمران وشيدت القصور وتسامع الناس أن دارا للملك قد انتقلت الى هناك فقصدوها ، ومازالت سامرا قاعدة للدولة العباسة من سنة ٢٢١ ﻫ الى

---

(٨) المصدر السابق ص ١٦٦ – ١٦٧ .

ايام المعتمد فعاد الى بغداد سنة ٢٧٩ وهو اول من عادا اليها منذ بنيت سامرا (٩) وقيل في ذكر سامراء ان المعتصم خرج الى سامرا لبنائها ، وكان سبب ذلك انه قال « انني اتخوف هؤلاء الحربية أن يصيحوا صيحة فيقتلوا غلماني ، فأريد أن أكون فوقهم ، فأن رابني منهم شيء اتيتهم في البر والماء ، حتى آتي عليهم ، فخرج اليها فاعجبه مكانها (١٠) .

هذا وكان اكثر الاتراك لما جمعهم المعتصم اليه يدينون بالمجوسية أو الوثنية على ماكانوا عليه في بلادهم وفيهم جماعة قد ادخلوا في الاسلام اما غير المسلمين فلما صاروا من جند الخليفة وتربوا في ظل المسلمين اسلموا وفيهم من اظهر ذلك تزلفا من الخلفاء كالافشين ، وكان مجوسيا وأظهر الاسلام طمعا بالكسب في الغنائم بالحروب (١١) .

وعندما تقدم الاتراك في الدولة العباسية وعلم اخوانهم في بلادهم بذلك تقاطروا مئات والوفا يطلبون الارتزاق بالجندية ورغبوا في الاسلام وجعلوا يدخلون فيه الالوف . فقد اسلم منهم سنة ٣٥٠ هـ مائتي ألف « خركاه » دفعة واحدة ، والخركا ، (الخيمة) الواحدة لايقل عددها عن خمسة انفس (١٢) ، فعدد الذين اسلموا في هذه الدفعة نحو مليون نفس ، ثم اسلم مايقرب من نصف مليون تركي من اهل خراسان سنة ٤٣٥ .

وكان الجند الاتراك يومئذ اشبه شيء بالفرق التي كانت عند الرومان ويسمونها « Proetorian » أو هم مثل « الباشبوزق » في الدولة العثمانية يستخدمهم من شاء بالمال ، فكل من وصلت يده الى السلطة اقتنى الغلمان الاتراك اما بالشراء او بالاجره وتألفت منهم الفرق بتوالى الاعوام وكثيرا ماكانت

---

(٩) المصدر السابق ص ١٨٦ — ١٨٩ .

(١٠) ابن الاثير . الكامل في التاريخ ، المجلد السادس ، بيروت ١٩٦٥ ، ص ٤٥١ .

(١١) جورجي زيدان ، الجزء الرابع . ص ١٦٩ .

(١٢) المصدر السابق ص ١٧١ .

الحروب تنشب بين هذه الفرق تنازعا على النفوذ او على الاموال ، ولما استولى الديلم على بغداد في ايام بنى بويه توالت الحروب بين الترك والديلم وغلمان الخلفاء أو الموالى . وما من دولة قامت في ذلك العصر الا استخدمت الاتراك في جندها سواء كانت شيعية أو سنية (١٣) .

وهكذا كان دور الترك في الدولة الاسلامية من الناحية السياسية وتأثيرهم فيها ، ومنذ قبل الترك الاسلام فقد بدأت الحضارة والثقافة الاسلاميتين تمارسان تأثيرا بالغا على فكر الترك وأدبهـم .

الأدب التركي في آسيا الوسطى « بعد الاسلام » .

بدأت منذ بداية القرن الحادى عشر الميلادى — تظهر تغييرات كثيرة وليدة التأثير الاسلامي ، هذا ولم تدرس تلك التغييرات بصورة كافية والتي بدأت تظهر تدريجيا ابتداء من القرن الثامن . وفي أن التغيير الأول في هذا الادب هو أنه أدب تركى إسلامى بسيط أخذ صبغة جديدة مع عدم دخوله في تفريعات كثيرة .

وأهم مظاهر التغيير في هذا الأدب هو التوفيق بين الأساطير والحكايات الشعبية التي هي أهم مايميز الأدب التركى حينذاك وبين الأسس العامة للدين الأسلامي الجديد ، وغلبة طابع الأيمان على الآثار الجديدة مع احتوائها على الأسماء والمفاهيم التي أتى الأسلام وكذلك الاستخدام المحدودة للكلمات العربية والفارسيـة .

ومع هذا فإن الأدب التركى القديم ظل في تطوره محافظا — وبدرجة كبيرة على الشخصية التركية سواء كان ذلك في الموضوع أو في الشكل وفي اللغة والروح معـا .

---

(١٣) المصدر السابق ص ١٧١ .

ولقد فقدت معظم آثار هذا الأدب والتي لابد أنها كثيرة والتي كانت تحوى بين ماتحوى أشعاراً من ذلك النمط المعروف بشعر الساز (١٤)

هذا ويمكن ان تعد بعض المقطوعات التي حواها « ديوان لغات الترك » (١٥) بين النماذج الاولى لشعر الاتراك المسلمين والتي في ثناياها بعض السمات الاسلامية الباهتة . كما أننا نجد كذلك بضعة أشعار من آثار الأويغور في « طورفان » وهي ذات ملامح أكثر تحديدا ، ومع أن بعض النصوص التي عثر عليها ليست لها أسانيد تاريخية مثبتة ، الا أن بعض الالهيات الشامانية كانت لاتزال تعيش بين أتراك الآلطاى حتى وقت قريب .

وكذلك اسطورة « ماناس » فقد كانت موجودة بين « القيرغيز » وطرأ عليها التعديل والتبديل فيما بعد ، وكذلك كانت توجد اسطورة « أليامش » والتي وجدت على صورة متعددة بين مختلف الشعوب التركية وكانت منتشرة على نطاق واسع .

أما بعض مقطوعات ديوان لغات الترك التي ترجع كتابتها الى زمان قريب — عد اروح اسلامية ضعيفة — فليس بها شيء آخر .

أما الروح الاسلامية الحقيقية فتبدأ بأشعار « طورقان » .

---

(١٤) شعر الساز نمط من أنماط الشعر الشعبي . والساز مشابه للعود ذو جوق مقعر . من ناحية جوفه ومصنوع من الخشب فقط ، وله ذراع طويل يقارب المتر وعليه أقسام النوطات الموسيقية ، يضرب بالمضرب على أوتاره والتي تتكون من ٣ — ٤ أو تاد من السلك الرفيع تتعتبر فيما بينها في السمك في موضع البطن (القسم المقعر) وتتحرك أصابع اليد الا خرى الأخرى على دراعه الطويل ليعطي النغمات المطلوبة .

Turk Musikisi Ansiklopedisi yllmaz oztuna, Milli Egitim Basimeri, cilt 2, s 209 ist, 1974

(١٥) مؤلفه هو « محمود القاشغرى » ومن المحتمل أن يكون قد كتبه في الفترة سين (١٠٦٩ — ١٠٧٤) بعد قرن ونصف من قبول الا تراك — كدولة — الدين الا سلا مي ، وليس معروفا على وجه التحديد تاريخ مقدمة الى بغداد التي كانت مركزا في العالم الا سلا مي حينذاك ، في مراكز الثقافة الا سلا مية لمدة طويلة . ولقد تواجد القاشغرى في « قاشغر » في تركستان في حرب كبيرة دارت رحاها بين الترك المسلمين واتراك الياباقو والباصمل المشركين سنة ١٠٤١ وقد عاصر الكاتب هذه الحروب ووصفها وصف من شاهد ورأى .

(Abdulkadir inan Turk kulturu, Sayl, 100, S 45

ونصادف الى جانب ذلك بين الالهيات الشامانية بعض المقطوعات التي توضح بعض المعتقدات الاسلامية في حالة خلط مع مقطوعات أخرى تترنم المشاعر والنعرات القومية ، ولذلك تضم اكثر المعتقدات القومية اغراقا في القدم ، ومنها تلك المقطوعة ذات الصبغة الاسلامية والتي تصور يوم القيامة :

عندما يأتي يوم القيامـــــــة
يتحول المشرق الى حديد ويظـــل
وتصبح الارض نحاسا وتظـــــل
ويهجم الملك على الملــــــك
ويلين الحجر الصلـــــــد
لايعرف الاب ابنـــــــه
ولايعرف الابن أبـــــــاه ، (١٦)

هذا ولاشك أنه من السهل على أى قارىء أن يرى الروح الاسلامية واضحة في هذا النص فيوم القيامة كما صوره القرآن الكريم يوم لايعرف الابن فيه أباه ولايعرب الاب ابنـه .

كما نجد الى جانب تلك الابيات « اسطورة بامسى بيرك » أو « ألب بامسى » أو « البامشى » وهو البطل التركى القديم التي هي أثر تركى خالص من حيث روحه وموضوعه ، وهى حليط من الشعر والنثر ، نجد أن هذا البطل أخذ أوصاف الشخصيات الاسلامية الخارقة ، فهو لكونه محميا ظهره من قبل أبى الرجال

---

(١٦) قيامت جاغى كله نـــــــــده
طاكايرى دمير اولوب قاليــــــر
ير باقير اولوب قاليــــــر
قا كان قا كانه صا لدير يــــــر
قاطع طاش او يو لـــــــور
آتا اوغلونى طانيمـــــــاز
أو غول آتاسنى طانيمـــــــاز

"Koca Turk Edebiyati Tarihi, Ankara, 1964, S 41

« على بن ابى طالب » كرم الله وجهه ، لايصيبه سهم صوب اليه ، ولايحترق بنار سقط فيها ، وفى نفس الوقت نجد أنه هو نفسه البطل الاسلامى « بطال غازى » الذى ورد ذكره في ديوان لغات الترك (١٧) .

هذا ويبدو التأثير الاسلامى أكثر وضوحا في الاعمال الادبية التالية حيث نصادف كلمات عربية وفارسية لم نكن نراها في الآثار السابقة وتوضح هذه الظاهرة بطبيعة الحال مدى ايمان الترك المسلمين بهدف اسلامى مشترك ربط بينهم وبين العرب والأيرانيين اللذين سبقوهم الى الاسلام ، وتوضح كذلك مدى تأثرهم بمظاهر الحياة العامة الذى هو تعبير عن هذا الهدف (١٨) .

وجدير بالذكر هنا أن هذا التأثير لم يقلل من أصالة الادب التركى الذى يحمل السمات القومية باعتباره نتاجا لهذه الحياة القومية في موضوعه وشخصيته ، وفى لغته وشكله معا .

كما يجدر الاشارة كذلك الى أنه كان هناك دائما الادب الشعبى الذى حمل الخصائص القومية وحافظ عليها ، والذى يجب التفريق بينه وبين أدب الديوان الذى اختار لنفسه اسلوب التطور على طريق تقليد الادبين العربى والفارسى .

نشأة أدب الديـــوان :

هذا والى جانب التيار الرئيسى للادب التركى الذى أخذ لونا جديدا بتأثير الاسلام ، ظهر جناح آخر للادب التركى على يد الاتراك الذين اقنوا تعاليم الاسلام وذلك تحت تأثير الفكر والثقافة الاسلاميتين بمعنى أن التيار الاول هو تيار كان التأثير الاسلامى عليه تأثيرا عقائديا خالصا لم يكن للثقافة الفكر تأثير عليه ، أما الجناح الثانى فكان يمثل مرحلة متقدمة ظهر فيها جليا الامتزاج الحضارى والثقافى للفكر الاسلامى متمثلا في اجنحته الثلاثة التي حملته لقرون طويلــة تالية والمتمثلة في حضارة العرب والفرس والترك معـا .

---

(١٧) المصدر السابق ص ٤٠ — ٤١ .

(١٨) نفس المصدر ص ٤٢ .

وليس معلوما على وجه اليقين بداية ومراحل تطور هذا النجاح الذى عرف بأدب الديوان والذى اقتنع بفكر العرب والفرس وكذلك ـ بأشكالهم وأوزانهم ، ثم بالكثير من الكلمات العربية والفارسية التي ظل استعمالها محصورا في اللغة والادب العثمانيين دون أن تتسرب الى الادب الشعبى .

غير ان الاثر المنظوم المسمى « قوتادغو بيليكة » والذى يرجع تاريخه بصفة مثبتة الى القرن الحادى عشر وذلك مع تفسيرات وتراجم متعددة للقرآن الكريم مجهولة المؤلف ، تعد أول نتاج للنظم والنثر في الادب التركى الاسلامى ، ثم يلي هذا تاريخيا ذلك النوع الذى اطلق عليه أدب الديوان .

كل تلك الآثار تشكل أقدم النماذج الادبية الاسلامية التي عثر عليها (١٩) .

ترجمات القرآن الكريم :

وتحتل ترجمات القرآن مكانا بارزا بين اول انتاج للنثر التركى الاسلامى وتوجد بعض النماذج من ذلك النتاج الذى كان ظهوره نتيجة ظروف اجتماعية وتاريخية . واحد هذه النماذج التفسير الذى عثر عليه « زكى وليد طوكان » فى تركستان والموجود في مكتبة لينجراد ، ويخمن أنه يرجع الى أواخر القرن العاشر أو أوائل الحادى عشر الميلاديين ، وكذلك توجد ترجمتان اخريان مشابهتان لهذه الترجمة في متحف الآثار والمكتبة القومية باستانبول (٢٠) .

هذا وتوجد الى جانب ذلك تراجم اخرى مشابهة في مكتبات تركيا المختلفة والتي لم تحقق بعد .

كل ذلك يظهر أن هناك أثارا منثورة كتبت بصورة موازية للآثار المنظومة التي يمثلها كتاب « قوتادغوبيليكة » في آسيا الوسطى في القرن العاشر .

---

(١٩) المصدر السابق ص ٤٧ .

(20) Abdulkadir Erdogan, Kuran Tercumelerinin Dil Baktmindan Degerleri, vakiflar dergisi' sayi 1 1938

وثمة مميزات رئيسية عدة للنثر التركي الذى كتبت به هذه الاعمال منها انها ترجمات بأقدم المفردات التركية لمفردات القرآن الكريم ، وأهمية اخرى فرضتها ضرورة الالتزام بالصدق تجاه الجملة القرآنية ، تلك هي تطويع اللغة التركية لقواعد النحو العربى بحيث اصبحت تلك في لغة المدرسة — فيما بعد — بداية لطرز من التعبير تأصل في الاثار الدينية على وجه الخصوص .

نبذة عن الكتاب :

اصبح من الطبيعي — بعد أن انتشر الاسلام بين أتراك آسيا الوسطى في الفترة بين سنتى (٩٢٠ — ٩٤٠) الميلاديتين — أن تختلط بلغه الكتابة والادب التركيين مفردات الثقافة الاسلامية عربية كانت أم فارسية ورغم ان « قوتا دغوبيليك » يعد الاثر الاسلامى الاول في الادب التركى فانه يعد مصدرا هاما من من حيث حفاظه على اللغة التركية والحياة الاجتماعية التركية القديمة .

كتب « « قوتادغوبيليك » في المرة الاولى بالابجدية الاويغورية وكانت الابجدية الرسمية السائدة ة في بلاد القرخانيين ، كما كانت كذلك مستعملة في في كتابات الشعب ، كما كانت اللغة تركية خالصة . ولقد أتم يوسف خاص حاجب كتابه منظومته في فترة زمنية استغرقت ثمانية عشر شهرا . ولقد ثبت هو تاريخ الانتهاء في ختام منظومته حيث يقول .

لقد كتبت هذا الاثر واكملتـــــــه

سنة اثنتين وستين وأربع مائــــــه (٢١)

ولكون هذا الاثر اول تركى اسلامى فان يوسف يضيف بأن الكتب التازية (أى العربية) والتاجيكية (أى الفارسية) كثيرة ، أما هذا الكتاب فهو أول كتاب باللغة التركية ، وهويشكو في هذا المجال من نقص اللغة التركية وعدم كفايتها .

---

(21) Yil altmis iki erdi tort guz bile Bitiyupt tuketdim bu soz ologore
(M Sakir Ulkutasir, yusuf Has Hacib ve kutadgu bilig uzerine kucuk bir arastirma, Turk kulturu dergisi, sayi, 98 S 23-24)

لقد قسم المؤلف كتابه الى اثنين وثمانين فصلا صغيرا وهو أهم مصدر يعرفنا بتشكيلات دولة القراخانيين التي ظهرت على مسرح التاريخ بين سنتى (٩٣٢ – ١٢١٢) ، وهى دولة تركية اسلامية ، كما يوضح لنا مستواهـا الاجتماعى والثقافى ، ولابد لنا أن نسجل هنا أن هذا الاثر – فى نفس الوقت – يتحدث عن تشكيلات الدولة التركية القديمة قبل الاسلام كما يعكس لنا ثقافتها وكل تراثها (٢٢) .

ادارة الدولة ونظامهـــــا :

كما يذكر في « قوتا دغوبيليك » دستور ادارة الدولة والاوصاف التي ينبغى أن تتوفر في كل من الوزير والقائد « سوباشى » وهى احدى الرتب العسكرية » والسفير وغيرهم .

هذا وتشكل الخصال الانسانية مثل الشجاعة والشرف والصداقة والرضا بالقضاء والقدر والمرؤة والتواضع واحترام الكبار أهم القواعد والاسس الاخلاقية . وفى هذا الصدد يذكر الكتاب كيفية تحرك الذين يشغلون وظائف تمس الشعب كانوا حكاما ام وزراء أو موظفين حتى تنجو الدولة من المهالك .

أما عناوين رجال الدولة والقابهم عدا الحاجب والوزير فكانت كلها تركية ، ولانصادف في الكتاب ألقاب مثل سلطان ، ملك ، أمير ، سبهسالر ، خزينة (كاتب – مستشار) ، شهنة – مستوفا (مالية جى) والتي شاعت في الدول الاسلامية في فترات لاحقة ، وتذكر في الكتاب بدلا من هذه الكلمات المصطلحات التركية الأصل « ايليك ، بك ، بكلربكى ، صوباشى ، بيتيكجى ، ايليمكا (نشانجى ، منشى) ، يالواج (ايلجى) ، آغيجى (خزينة دار) ، طابو قجى ، جا غربكه ، ايلبكى » .

هذا ويقسم الكتاب الشعب الى قسمين هما : « قره بودون » و « آق بودون » ومما يجدر ملاحظته أن هذا التقسيم كان موجودا عند أتراك القيرغير الى أزمنة

---

(٢٢) المصدر السابق ص ٢٤ .

قريبة فالقره بودون هم الشعب ويضم « صاتيقجى » أى التجار والبائعين و « وهم الزراع ، « ايكديشجى » وهم مربى الحيوانات .

أما « الاق بودون » فهم الطبقات العليا وتضم السيد « علوى » و« بيلدوزجيلر» اى العارفين بعلم النجوم والفلك ، ويعد هذا التقسيم أقدم تقسيم اجتماعى تركى (٢٣) .

النسخ الموجوده من الكتـــاب :

توجد اليوم ثلاث نسخ مخطوطة من « قوتا دغوبيليكة » تلك هى نسخ فينا ومصر وفرغانـــه .

وأول النسخ التي عرفت هي نسخة فيينا ، وكتبت هذه النسخة سنة ٨٤٣ هـ (١٤٣٩ – ١٤٤٠) م وذلك في عصر شاهرخ بن أقسان تيمور وكتبت بالحروف الأويغورية وقد عثر على هذه النسخة مؤرخ التاريخ العثمانى المعروف « هممر » « Hammer » وكان مستشارا للسفارة النمساوية في استانبول ، وأهداها إلى مكتبة القصر الأمبراطورى في فينا ، ثم قام المستشرق المجرى « Vambery » . ينشر النص وترجمته الألمانية سنة ١٨٧٠ وكذلك فعل السوفيتي « رادلوف » سنة ١٩١٠ حيث نشر صورة هذه النسخة وترجمتها الألمانية ومعها كتابه بالحروف الروسية آفادرادلوف في نشره لهذه النسخة من النسخة المصريه .

ويفهم من الحاشية التالية أن نسخة فينا هذه المكتوبة بالحروف الأويغوريه فى « هرات » وصلت إلى طوقات » ومنها إلى استانبول في زمن السلطان محمد الفاتح (٨٤٣ هـ) (١٤٧٤ – ٧٥) م ، وذلك بعد ستة وثلاثين سنة من كتابتها ، والحاشية على النحو التالي ..

---

(٢٣) المصدر السابق ص ٢٥ .

« قايجده سكز يوز يتمش طوقوز ييلان ييلى ، بوقدتادغو بيكليك كتابنى
عبد الرزاق شيخ زاده بخشى ايجون استانبوله طوقا تدن قنارى اوغلى قاضى على
كتدير تديكر » ، مبارك يولون ، دولت قيلسون ... »

ثم يضاف هذا الكلام كذلك .. « خير الدين جمعه مسجدنده أوطوران
بزحاجى دلال ، بوكتابى نالبند حمزه دن صاتدن آلدق »

ويتضح من تلك الأضافة أن النسخة تم شراؤها في مزاد علني والحاشية السابقة
لتلك الاضافة تعرف كيفية وصولها من طوقات الى استانبول مع تحديد التاريخ
وهو سنة ٨٧٩ هـ .

ولقد نشرت نسخة فيينا من قبل مجمع اللغة التركية (T.D.K) كما
هى وبيانات الطبعة على النحو التالى :

(Istanbul 1942. Alaatin kiral basimevi, 144 t200 s.)

النسخة الثانيـــــة :

أما النسخة الثانية فهى موجودة في مكتبة الخديوى في القاهرة ، وقد كتبت
بالحروف العربية ، وقد نشرت هذه النسخة المخطوطة كذلك كما هى من قبل
مجمع اللغة التركية وبيانات نشرها هى :

(Istanbul 1943, Alaattin klral basimevi, 14-392.s)

النسخة الثالثـــة :

أما النسخة الثالثة فتوجد في طشقند بتركستان وكتبت من قبل شخص يدعى
« قراط » ، وتعد هذه النسخة المخطوطة اهم النسخ الموجوده من هذا الكتاب ،
ولقد عرف العالم التركى المرحوم « رشيد رحمتى آرات ـ الاوساط العلمية بهذه
النسخة بمقال كتبه باللغة الالمانية ، ثم نشرها كما هى كذلك مجمع اللغة التركية
وبياناتها على هذا النحو :

(Istanbul 1943, Alaattin kiral basimevl, 24 447 S)

أما عن آخر مانشر حول هذا الكتاب الهام ، الذى يعتبر أول أثر تركى اسلامى هو ماقام به رشيد رحمتي آرات حيث نشر النص الكامل ومعه ترجمة بتركية تركيا « تركية تركجه سى » أو التركية الغربية .

اما النص فقد قسمه إلى قسمين ، أولهما بحث جاد حول يوسف خاص حاجب وقوتادغوبيليك تحت عنوان – مقدمة – مدخل – أما القسم الثانى فيحتوى على النص الاصلى للكتاب ، ويشغل هذا القسم من الكتاب الصفحات من ١ – ٦٥٤ وقد نشر هذا النص مجمع اللغة التركية في طبعة جميلة وبياناتها :

Istanbul, 1947, Milli egitim baslmevi.)

أما ترجمة المنظومة التركية الغربية فقد نشرها مجمع التاريخ التركى « تورك تاريخ قورومى » وبياناتها :

(yusuf Has Hacib, Kutadgu bilig ll, Tercume eden: Resit Rahmeti Arat, Ankara, 1959, Turk tarih kuru basimevi, xxvlll 4 s.)

المؤلف ومضمون المنظومـــــه .

تعد منظومة قوتا دغوبيليك أى « العلم المانح للسعادة » والتي نظمها يوسف خاص حاجب (٢٦) أول اثر اسلامى كبير بالمعنى الادبى الواسع .

وقد نظم هذا العمل في كتاب ضخم على شكل المثنوى المعروف وبوزن (فعولن فعولن فعولن فعول) وتقع المنظومة في حوالي ٦٦٤٥ بيتا من الشعر .

والمنظومة من حيث الشكل فان القسم الاكبر منها قصة تمثيلية وهي قصة حاكم عرف بعلمه وعدله وسعة تجربته يسمى « كون طوغدى » ويسمع بمزايا وفضائله عن بعد رجل عالم وفاضل يدعى « آى طولدى » .

---

(٢٥) المصدر السابق ص ٢٥ – ٢٦ .

(٢٦) يوسف خاص حاجب شاعر بلاساجونى عاش في القرن الحادى عشر ولقد اصبح رجل دوله فيما بعد وشغل موقعا هاما ، ومع هذا فليس لدينا الكثير من المعلومات عن حياته .
كتب يوسف خاص منظومته تلك بأكمل لغات عصره وهي التركية الشرقية (الخاقانة) =

يذهب ذلك العالم الجليل الى الحاكم حيث يرى الامكان له في أرضه فهو غير قادر على أن يفيد بعلمه وفضله في تلك الارض وبعد ان التقى بذلك الحاكم وتعرف الحاكم على ممزاياه وفضائله اتخذه وزيرا له، وبمرور الزمن يستفيد الحاكم كثيرا منه ويحبه اكثر ، ولكنه يحس بالالم عندما يفكر فيمن يخلفه عندما يفقده ، ويفكر العالم الجليل في ذلك أيضا ، فيذهب ويحضر ابنه الذى رباه بنفسه ويقدمه للحاكم بل ويترك مكانه له ويسمى « اوغدولمش » ولقد احب الحاكم الابن مثلما احب الاب من قبل ويستفيد من علمه ومن سمو فكره ماوجد الى ذلك سبيلا ولكن الهم لايلبث ان يستبد به ثانية فهو دائم التفكير كذلك فيمن يمكنه ان يخلف اوغدولمش عندما يفقده ، ، ويعرض عليه ان يساعده في اختيار خلف له يثق في علمه وقدرته ، فيدله على صديق له يدعى اودكورمش فيستدعيه الحاكم ، الا ان هذا الاخير كان قد وهب نفسه لله وللعبادة ونفض يديه من تراب هذه الدنيا الا ان الحاكم ارسل له ثانية عن طريق صديقـــــه « اوغدولمش » وفي النهايه يستجيب العالم الزاهد ويأتي — ولكنه يرفض أن يكون مساعدا للحاكم فهو قد وهب نفسه لله رافضا هذه الدنيا الفانية بشرورها ومظالمها ويموت العالم الجليل بعد ان اعطى للحاكم وصديقه معا دروسا وعظات في كيفية اقامة العدل بين الناس وعدم ارتكاب مايغضب الله ويحزن الحاكم والصديق حزنا بالغا لوفاة هذا العالم الزاهـــد (٢٧) .

=ولقد بدأ نظم اثره هذا في بلاسا جون سنة ٤٦١ هـ (١٠٦٩) م وانهاه في قاشغر سنة
سنة ٤٦٢ هـ (١٠٧٠) م وعندما اكمل يوسف اثره هذا قدمه الى الحاكم القراخانى « طافجاج بغراخون » ابو علي حسن ، ولاعجاب الحاكم القراخانى بهذا الاثر عين صاحبه حاجبا خاصا . وبهذا اصبح رجل دولة هام في بلاط القراخاني . وكان يوسف على علم ودراية بتشكلات الدولة التركية القديمة قبل الاسلام وكان علمه غريرا بتراث الترك وناريخهم كما بتقل في اثره هذا حكما لها مدلولات سياسيه واجتماعية لرجالات الدولة في امبراطورية الكوكتوك التي ازدهرت وانتهت قبل اربعة قرون من زمانه ، وهو كذلك على مايبدو في اثره ملما بالعلوم الاسلامية والادب الفارسى .
(المصدر السابق ص ٢٤) .
(المصدر السابق ص ٤٩) .

(27) Resid Rahmeti Arat Kutadgu Bilig, onsoz ve bugunku Turk harfleriylemetin, T D K, Ist, 1947

ونرى فيما بعد ان « اوغدولمش » دائم التفكير في عذاب الله ازاء ماارتكبه من معاص ، ودائم النصح للحاكم حتى لايقع في معصية كسبا لرضا اللـــه واتقاء لغضبــه .

وتشكل هذه القضية الموضوع الرئيسى لهذا العمل الاخلاقى التعليمى .

لقد اصبح كتاب قوتا دغوبيليك لما يحويه من حكم وقصص في كيفية اقامة العدل وارساء اسس الدولة على اساسة بشكل تراثا هاما في الآداب الأسلامية فهو كتاب تعليمى تربوى أخلاقى وسياسى في نفس الوقت .

يبدأ الكتاب بثنتى عشر منظومة على صورة مدخل هي عبارة عن توحيـــد ونعت ومديح للخلفاء الاربعة ثم قصيدة موجهة الى الحاكم .

كما يحدث كذلك في امور الكائنات وقيمة العلم والخلق الطيب فالفكر الذى تمثله هذه الكلمات اخذ مكانه في الادبيين العربى والفارسى والمتمثلة في التعبير عن قدرة الله الذي خلق الكائنات ثم زينها في احسن صوره (وخلقنا الانسان في احسن تقويم) ، ولابد ان يتذكر الانسان نعم الله التي لاتحصى عليه فهو الذى شرفه ومنحه اللسان وخصه به مفضلا اياه على سائر الكائنات .

والمؤلف التركى لايتحدث هنا عن رب السماء ولاعن مياه الارض كما هي الديانات التركية القديمة وانما يتحدث عن الله العظيم الواحد كما هو فـــي الاسلام .

بدأت الكلام باسم اللـــــــــه
فهو ربى المحى والمميت وهو المربـــى
فله مع كل المديح ألف ثنـــــاء
لا له قادر ليس لـه فنــــــــــاء (٢٨)

---

(28) Allah adi ile soze basladim, Tureten, egiten, gocuren Rabbim, Butun ovgu ile bunca bin sena, Kaadir bir Allha, ona yok Rena, (Koca Turk, S 48)

والمؤلف يصور الربيع في المصاريع التالية ويتضح لنا كيف جعل الشاعر من شعر الساز شعرا ديوانيا يحمل كل خصائص ادب ـ الديوان الاسلامى ، كل هذا دون ان يفقد الادب التركى كما هو في هذه ـ المنظومة شخصيته القومية القديمـــة .

ذهب الكافور ، ملا الارض السوداء العنـــــبر
الدنيـا تبغى تنظيـم حسنهـــا للتزيـــــــــن
لقد دفع نسيم الصيف بالشتاء القـــــــــاسى
ووضع الصيف الزاهى برج السعادة ثانيــــــــة
وزينت الخضرة الاشجـار التي جفــــــــت
وتزينت الزهره بما زهى من الالـــــوان (٢٩) .

والمصاريع التالية التي ينظمها الشاعر في مدح الحاكم اخذت شكل كليشيه استعمله كل ادباء الديوان فيما بعد ، كما تتضح فيها الروح الاسلامية

بغراخان يامن حكـم الدنيـــــا
فليعزه اللـه في العاليـــــــــن
أيا عزة الدين وياعضد الدولـــة
ياتاج الامة ويادين الشريعـــة (٣٠)

(29) yagiz yer amber doldu kafur gidip, Bezebmek diler dunya guzelligini duzeltip Kasvetli kisi surdu yaz ruzgarj, parlak yaz gene kurdu devlet yayini, kurumus agaclar dknandi yesil, Bezendi Cicek, al, sari, gok, kisil,

(30) Dunyayi tuttu ulu Bugrahan, Tanri opu iki cihanda aziz etsin, Ey dinin izzeti, devlete yardimcisi, Ey millete tac, Ey seriate din

ولانستطيع ان نحدد بصورة قاطعة هل كان يوسف خاص حاجب على صلة بآثار الفردوس وادبه وهو المعاصر له بحيث نقل عنه هذا المعنى أم انه اخذ هذا المعنى من الاداب القديمة او من الاداب الاسلامية وكان على علم وافر به

وهو في بحثه عن الخير ينقل عن حكماء الترك ماثوراتهم وامثالهم الشعبية متحدثا عن عظمة تاريخ الاتراك القدماء فيقول :

كان اسمه شهيرا بين سادة التـــــرك

كان طوفا الب أر عالما عظيمـــــــا

وكان بفضله الواسع وعلمه الغزيـــر ،

العالم العاقل المختار من الشعـــــــب

فالايرانيون يقولون عنه افراسيــــاب

ولقد حكم افراسياب هذا البلدان (٣٢)

الجانب اللغوى في قوتا دغوبيليك :

واذا كان قوتا دغوبيليك بعد التمرة الأولى للادب التركى الاسلامى لغات الترك « النصوص الاولى المكتوبة باللغة التركية المتوسطة التي قبلت من قبل الأتراك المسلمين ، وبعبارة اكثر تحديدا اللغة التي تعرف باسم التركية الخاقانية « Hakaniye Turkcesi' »

---

(31) Cihana baglad, gor, butun saadetkusagl, kuzu ile katilip yurudu kurt

كما يقول الفردوس الشاعر الايرانى الكبر فى مثل هذا المعنى وهو يمدح محمود شاه :

جهاندار محمود شاه بــ ر كـــــــ — آبشحور آرد همى م ش وكركــــــ

زكشمر تايش درياى: حــــــــن — بروشهرياران كنندا خريــــــــن

نجد كسى سر زفرمــــــان اوى — زارد كذ شتن زبشمـــــان اوى

والمعنى :

الملك العادل محمود الكبر يرد الذئب والحمل في منهل واحد يثنى عله الملوك من كشمر حتى بحر الصن .

لا يلوى احد راسه عن طاعة امره ولا يخالف احد عهده .

(سيد جعفر شهيدى ادبيات فنى وتعهد مادر مقابل آن ، اذ مجلة دانشكده ادبيات وعلوم انسانى دانشگاه فردوس شماره سوم سال دوازدهم ١٣٥٥ هجرى شمسى)

(32) «Bu Turk beylerinde adi taninmis Tuna Alp Er idi cok bilgili Buyuk bilgi ile cok fazileti Bilgili, akilli, halkin seckini, Iranlilar derler ona Efrasyap, Bu Efrasyab tuttu illeri (Koca Turk, S 49

الا ان هذا التصنيف يطرح قضية هامة ، وهى ان كل الاتراك ــ بطبيعة الحال ــ لم يدخلوا في الدين الاسلامى دفعة واحدة ، وانما كان ــ دخولهم على على مراحل زمنية متفاوتة ، الأمر الذى يجعل معه تشميل هذا التصنيف على دنيا الاتراك كافة يعد امرا مصنوعا وغير دقيق .

وعلى سبيل المثال فانه في حين كان القزخانيون في تركستان الغربية يقباون الاسلام بصفة رسمية كان الاتراك في تركستان الشرقية في نفس العصر والذين يدينون بالديانه البوذية يعيشون ازهى عصورهم الادبية ويقدمون اعظم عطائهم للادب المنتسب الى هذه الثقافات .

ونحن نعرف من القصص التي جمعها محمود التاشغرى في ديوان لغات الترك ، ان حروبا ضارية دارت رحاها بين هؤلاء الترك وبين الترك المسلمين .

وكذلك فانه في حين كان يوسف خاص حاجب في اثره قوتاد غوبيليك في النصف الثانى من القرن الحادى عشر مستخدما في اللغة التركية الاصطلاحات الضروروية للثقافة الجديده ، ومستعملا كذلك اوزان العروض العربية فقد كان الأويغوريون ــ من ناحية اخرى ــ مستمرين في تقديم آثار تنتسب الى الادب التركي البوذى (٣٣) .

ومن هذه الوجهة فأنه ليس من الممكن وضع تحديد زمنى قاطع لعصر التركية الوسطى بالفترة التي قبل فيه الاسلام وعلى ايه حال فانه حتى اذا كانت الكتابة والادب الاويغوريان قد استمرا بعد القرن الحادى عشر وبدراسة اللغة التركية بشكل عام فانه يمكن مشاهده بعض الخصائص في « قوتاد غوبيليك » والتي تميزه عن التركية القديمة .

هذا وتقبل لغة الفترة من القرن السادس وحتى القرن العاشر والتي تضم النقوش والفترة الاويغوريه على انها الفترة التي عاشت فيها اللغة القديمة اما التركية الوسطى فتبدأ من القرن الحادى عشر ومابعده .

---

(33) A F Karamanlioglu, Kuradgu Bilig in diline ve adina dair, Turk kulturu dergisi, sayi, 98,S,60

ويرى عالم اللغة المعروف « احمد جعفراوغلى » ان التركية الوسطى تبدأ من القرن العاشر .

ومع هذا فانه اذا كانت ثمة تغييرات قد دخلت على اللغة بدخول الاسلام فانها لايمكن ان تكون مفاجئة وخاصة بالنسبة للغة كاللغة التركية ذات البناء الداخلى الصعب الذى لايقبل التغيير بسهولة (٣٤) .

وهذا يعنى انه ليست ثمة فوارق كبيره — من الناحية الصوتية Fonetik او الصرفية morfolojik يمكن ان تميز التركية الوسطى عن التركية القديمة وليست هناك فوارق كذلك من حيث البنية — الداخلية بين التركية الاصلية وبين التركية المعاصرة .

وعلى هذا فانه لايعد خطأ ذلك الرأى الذى يعتبر « قوتاد غوبيليك » اثرا يرجع إلى التركية القديمة اى الاويغوريه . فالتغييرات تكمن اساسا في النواحى الثقافية وليس في الخصائص اللغوية فالفوارق الرئيسية التي تميز التركية الوسطى عن التركية القديمة من حيث الخصائص اللغوية هي في لواحق الامر للشخص الثالث حيث توجد الى جانب (-sun,-sun) اللواحق (-sa,-sa) و (-suni,- suni) وكذلك وجود (-,ga-ge) والتي تصبح وفقا للقاعده الصوتية (kay,-key) الى جانب (-gey,-gay) وكذلك في استعمال لاحقة الشرط (-sa,es-) حيث يسقط حرف (R) الموجود في نهاية اللاحقة الشرطية (-sar,-ser.) وماشابه ذلك من تطور في الشكل والصوت .

استعمال المفردات الاسلامية :

واذا انتقلنا الى المفردات اللغوية فاننا نرى ان الكلمات الفارسية والعربية التي دخلت اللغة التركية واستعملت في قوتادغوبيليك كانت بمقدار محدود

---

(٣٤) نفس المصدر ص ٦٢ .

وكان هدفها هو التعبير عن المفاهيم الجديدة للبيئة الثقافية الاسلامية الى انها دخلت بالدرجة التي لاتفسد معها الموقف العام للغة وبالقدر الذى تحتاج اليه فقــــط .

واذا كانت المفردات التركية قد استعملت ومعها المرادفات الاجنبية للتعبير عن مفهوم معين وفي اماكن متفرقة حتى تفى باحتياجات الوزن والقافية حيث كان الاثر منظوما باوزان العروض فان هذا الاستعمال لم يكن كثيرا وبصورة واضحة وعلى سبيل المثال فان كلمة (الله (لم تكن قد ذاعت بعد ، وبصورة عامة فقد كانت تستعمل كلمة « تفكرى » واحيانا تنكرى تعالى ، لان ــ مفهوم كلمة تنكرى قديم اما كلمة تعالى المستخدمة للتقدير فهى كلمة جديدة (٣٥).

وكما هو معلوم فانه فيما بعد بدأت الكلمات العربية والفارسية تدخل وتستعمل بصورة طبيعية واستخدمت بكثرة كلمات « الله ــ خدا ــ رب ــ الى جانب طاكرى ولكن بصورة اكثر من ذى قبـل .

وكذلك الموقف بالنسبة لكلمات ــ صاروجى ــ ايلجى » بمعنى رسول التي استعملت لتعطى نفس مفهوم بيغمبر الفارسية الاصل .

والنتيجة التي يمكن استخلاصها من ذلك العرض ان لغة قوتاد غوبيليك قد حوت مفردات الثقافة الجديدة بمقياس طبيعى وضرورى وهى بذلك لغة تركية حافظت حتى ذلك الوقت على نقائها واصالتها .

هذا وترد عبارة مسلم ثلاث مرات في الأبيات من رقم ٤٨٨٠ وحتى البيت رقم ٥٤٩٠ وذلك يستعملها احد الشخصيات الرئيسية « اوغدولمش » في وصف الحاكم ، كما ترد هذه الجملة اللافتة للنظر حيث نفس الشخص ايضا يهـدم البرهان اى بيت العبادة الوثنيـة :

---

(٣٥) المصدر السابق ص ٦٢ ــ ٦٣ .

احرق بيته واهله واهدم صنيه وابن مكانه مسجدا
واجمع جماعة المسلمين (٣٦).

(36) Evin barkin orte sigil burhanin aning orni mescid cema ati topla

ورقم هذا البيت هو ٥٤٨٨ فى الترجمة التركية غو بيليج التي قدمها العالم التركى المرحوم وشيد رحمتى آرات ويترجم هذا البيت الى التركية الحديثة هكذا.

"Evini barkini yak, pntunu kir, yerine cami yap ve (musluman cemaati topla

الأثر العسكري في اختطاط المدن الاسلاميـة

الدكتور طاهر مظفر العميـد
كلية الآداب ـ جامعة بغـــــداد

اقام العرب في صدر الاسلام العديد من المدن منذ عهد الخليفة عمر بـــن الخطاب (رضي الله عنه) وحتى بناء مدينة سامراء ، ولقد كانت الدوافع التي حفزت الخلفاء على تأسيس تلك المدن متعددة ، منها العوامل العسكرية والاقتصادية والسياسية والمناخية والصحية والطبيعية ، وسوف نقتصر في بحثنا هذا على العوامل العسكريـة .

العوامل العسكريـــــة :

تتفق المراجع العربية في ان مدينة البصرة هي اول مدينة مصرت في الاسلام خارج الجزيرة العربية . ولعل الباعث الرئيس الذى دفع الخليفة الراشدى الثانى عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) ان يأمر بتمصيرها هو الباعث العسكرى ، نظرا للظروف العسكرية التي واكبت الفتوحات العربية الاسلامية في العراق ورغبة من الخليفة في تركيز القوة الحربية في جنوبي العراق لكي يتخذ منها المجاهدون العرب قاعدة لاسناد وجودهم في هذه المنطقة ، ثم الانطلاق منها الى المناطق الشرقية حيث تتواجد القوات الفارسية التي بدأ المسلمون في مناهضتها والالتقاء معها في مناطق متعددة من العراق تمهيدا لتفتيت قوتها وتصفية وجودها وتمكين القوات العربية الاسلامية ان تتخذ لها مواقع في هذا القطر تمهيدا لنشر رسالة الاسلام التي حملها اولئك المجاهدون .

ومن المؤكد ان الخليفة عمر بن الخطاب كان يدرك كل الادراك اهمية موقع البصرة العسكرى في امداد الجيش الفارسي بالاسلحة والمؤن ، والمقاتلين والحاجيات الضرورية الاخرى . المتواجدة في المناطق الوسطى من العراق يتبين هذا في وضوح من روايتين الاولى اوردها الطبرىفقد كتب الخليفة عمر لقائده

عتبة بن غزوان (١) « فقد فتح الله جل وعز على اخواتكم الحيرة وما حولها وقتل عظيم من عظمائها ولست آمن ان يمدهم اخوانهم من اهل فارس فأني اريد ان اوجهك الى ارض الهند لتمنع اهل تلك الجيزة من امداد اخوانهم على اخوانكم وتقاتلهم ، لعل الله يفتح عليكم (٢) » والرواية الثانية اوردها ياقوت وهي قريبة من رواية الطبرى السابقة فأشار بأن عمر بن الخطاب كتب الى عتبة بن غزوان : « ان الحيرة قد فتحت فأت انت ناحية البصرة واشغل من هناك اهل فارس والاهواز وميسان عن امداد اخوانهم (٣) » لذلك فقد رغب الخليفة عمر اشغال القوات الفارسية المتمركزة في جنوبي العراق عن مساعدة بقايا القوات الفارسية التي انهكتها معارك القادسية والحيرة .

والواقع ان العرب قد عرفوا منطقة البصرة قبل تمصيرها ، اذ ان بعض الروايات التاريخية تشير الى تجريد حملات عسكرية اسلامية على منطقة الخريبة (٤) قبل ان يشرع عتبة بن غزوان في تأسيسها . وقد روى الطبرى ان قطبة بن قتادة كان يغير بناحية الخريبة ... فكتب الى عمر يعلمه مكانه وانه لو كان معه عدد

---

(١) عتبة بن غزوان : هو جابر بن وهيب بن نسيب أحد بني مازن ابن منصور بن عكرمة بن خصفة حليف بني نوفل بن عبد مناف . كان ممن اسلم في مكة ومن المهاجرين الاوائل ، واحد قادة فتح العراق ، ومؤسس مدينة البصرة ، توفي عام ١٦ للهجرة وهو راجع من المدينة المنورة الى البصرة (انظر البلاذرى ، فتوح البلدان ، صفحة ٣٥٠ ، وياقوت معجم البلدان ، المجلد الأول ، صفحة ٤٣٢) .

(٢) الطبري ، الجز الثالث صفحات ٥٩٠ - ٥٩١

(٣) ياقوت ، معجم البلدان ، المجلد الاول ، صفحة ٤٣١ .

(٤) الخريبة : هي - كما ورد في معجم البلدان لياقوت ، الجزء الثاني ، صفحة ٣٦٢ - تصغير خربة وسميت بذلك فيما ذكره الزجاجي لأن المرزبان كان قد شيد عنده قصرا ثم خرب بعده ، وعندما نزل المسلمون منطقة البصرة واسسوا فيها مدينتهم كانت هناك تلك الخرائب فسموها الخريبة ، ويقول حمزة في نفس المرجع ، انه عندما بنيت البصر . اقيمت الى جانب مدينة عتيقة من مدن الفرس كانت تسمى « وهشتا باذ اردشير » فخربها المثنى بن حارثة الشيباني بشنه الغارات عليها ، وحينما تقدمت العرب البصرة سموها الخريبة وتعني وهشتاباذ اردشير ، بالعربية موطن فردوس الملك اردشير (انظر انستاس مارى الكرملي ، لغة العرب (١٩٢٧) صفحات ٦١٠ - ٦١١) .

يسير ظفر بمن قبله من العجم وتفاهم من بلادهم ، وكانت الاعاجم بتلك الناحية قد هابوه بعد وقعة خالد بنهر المرأة ، فكتب اليه عمر . انه آتاني كتابك انك تغير على من قبلك من الاعاجم ، وقد اصبت ووفقت اقم مكانك ، واحذر على من معك من اصحابك حتى يأتيك أمرى ، فوجه عمر شريح بن عامر ، أحد ابني سعد بن بكر الى البصرة . فقال له كن رداء للمسلمين بهذه الجيزة ، فاقبل الى البصرة ، فترك بها قطبة ومضى الى الاهواز حتى انتهى الى دارس وفيها مسلحة للعجم فقتلوه (٥) » .

وكانت مسلحة العجم في الخريبة مشحونة بالجند المقاتلين اثخن المسلمون جراحها بتوالي الغارات عليها ، فأضعفوها وشلوا مقدرتها الدفاعية ، وتفيد بعض النصوص التاريخية ان خالد بن الوليد مر بالخريبة سنة اثنتى عشر قادما من اليمامة والبحرين في طريقه الى الحيرة ، وانه لم يرحل من منطقة البصرة حتى اتم فتح الخريبة (٦) .

وبعد ان استولى العرب على مسلحه الخريبة اتخذوها قاعدة لهم للوثوب على مسالح الفرس الاخرى القريبة منها بغية اضعاف قدرتها العسكرية الدفاعية (٧)

اتخذ القائد عتبة من مكان الخريبة موضعا للانطلاق في مهاجمة القواعد العسكرية الفارسية القريبة منها ، وقد كان في مسلحة الابلة (٨) خمسمائة من

---

(٥) الطبرى ، الجزء الثالث صفحة ٥٩٣ .

(٦) ياقوت ، معجم البلدان ، المجلد الاول ، صفحة ٤٣٠ ، ويضيف ياقوت ان خالدا أخلف بها رجلا من بني عامر وانه قدم نهر المراة وفتح القصر صلحا ومهما يكن من امر فان الواقدى ينكر ان خالد مر بالبصرة فيقول : انه حين فرغ من امر اليمامة والبحرين قدم المدينة ثم سار الى العراق على طريق فيد والثعلبية .

(٧) ياقوت ، معجم البلدان ، المجلد الاول ، صفحة ٤٣٠ .

(٨) الأبلة : وكانت تسمى ارض الهند كما اشار الطبرى في تاريخه المجلد الثالث ، صفحة ٥٩٠ ، وياقوت في معجمه الجز الاول ، صعحة ١١
وكانت مرفأ للسفن القادمة من البحر الهندى والبحر العربي والصين كما ذكر الطبرى في تاريخه ٣ / ٥٩٤ .

الجند الفرس الاساورة يدافعون عنها . وتمهيدا لاحتلال الابلة تحرك عتبة بمن معه من المجاهدين فنزل في مكان دون الاجانة (٩) حيث اقام فيها شهرا ، فخرج اليه مقاتلوا الفرس في الابلة لمواجهة جيشه فانتصر عليهم (١٠) .

ويشير الطبرى ان عتبة بن غزوان قاتل صاحب الفرات ، ومعه اربعة آلاف مقاتل وانتصر عليها ، ووقع صاحب الفرات اسيرا (١١) .

وتفيد بعض النصوص التاريخية ان عتبة حينما قدم الى منطقة البصرة كان يصحبه ثمانمائة من المجاهدين (١٢) الدين كون منهم نواة جيشه الذى قاتل به جيش الفرس .

والظاهر ان المكان الذى اختير لاقامة مباني البصرة عليه ، قد وافق رغبة الخليفة عمر بن الخطاب ، اذ اشار عتبة بعد أن تفحص موضع الخريبة فقال :

---

(٩) الأجانه : يوضح البلاذرى – في فتوح البلدان صفحة ٣٥١ ، وياقوت في المعجم الجزء الاول ، صفحة ٨٣٢ – بأنه كان لدجلة العوراء وهي دجلة البصرة خور ، والخور طريق للماء ، لم يحفره احد يجرى فيه ماء الا مطار اليه ويتراجع ماؤها فيه عند المد وينصب في الجزر ، وكان طوله قدر فرسخ ، وكان لحده مما يلي البصرة غورة واسعة تسمى في الجاهلية الاجانة وسمته العرب في الاسلام الحزارة وهو على مقدار ثلاثة فراسخ من البصرة بالذرع والذى يكون فيه نهر الابلة كله اربعة فراسخ ومنه يبتدى النهر الذى يعرف اليوم بنهر الاجانة .

(١٠) يصف الطبرى في تاريخه ٣ / ٥٩٤ تلك المعركة فيشير بان عتبة جعل قطبة بن قتادة وقسامة بن زهير المازني في عشرة فوارس وقال لهما كونا في ظهرنا فتردان المنهزم ، وتمنعان من اراد من وارئنا . ثم التقوا فما اقتتلوا مقدار جزر وقسمها حتى منحهم الله اكتافهم ، وولوا منهزمين حتى دخلوا المدينة ، ورجع عنبة الى عسكره ، فاقاموا اياما والقى الله في قلوبهم الرعب ، فخرجوا عن المدينة وحصلوا ما خف لهم وعبروا الى الفرات وخلوا المدينة ، فدخلها المسلمون فاصابوا متاعا وسلاحا وسبيا وعينا فاقتسموا العين ،فاصاب كل رجل منهم درهمان وولى عتبةبافع بن الحارث اقباض الابلة ، فاخرج خمسة ، ثم قسم الباقي بين من افا الله عليه وكتب بذلك مع نافع بن الحارث .

(١١) الطبري ، الجزء الثالث صفحات ج٥٩ – ٥٩٢ .

(١٢) البلاذرى ، فتوح البلدان ، صفحة ٣٥٠ ، ويشير ياقوت في معجمه الجز الاول ، تصفحة ٤٣٢ الى عدد جند عتبة كان ثمانمائة ويذكر ياقوت في رواية اخرى منسوبة الى نافع (بن الحارث بن كلدة) بأن عدد الجند بلغ ثمانئة قبل ان يهاجموا الأبلة .

ان امير المؤمنين امرني ان انزل اقصى البر من ارض العرب ، وادنى ارض الريف من ارض العجم (١٣) .

وهكذا يتوضح ، ان الهدف الذى اقيمت من اجله مدينة البصرة هو الهدف العسكرى واذا كان بناء هذه المدينة يخدم رغبة الخليفة عمر بن الخطاب في تركيز القوة العسكرية الاسلامية في جنوب العراق لكي تكون قاعدة تجمع القوات العسكرية ثم الانطلاق منها الى المناطق الشرقية حيث توجد القوات الفارسية التي قهر العرب المسلمون شوكتها في القادسية والمدائن والحيرة فأنحسرت عن هذه المواقع وبدأت تلملم شملها في شرقي دجلة لتثأر من المسلمين، فأن اتخاذ مركز عسكرى آخر في وسط العراق يحقق هدف القوات الاسلامية الموجودة في هذه المنطقة لكي تجمع فصائلها في مكان اشبه بمعسكر ترحيل ، كما يطلق العسكريون عليه اليوم فتجعل من نفسها قوة ضاربة تنطلق من المركز لتقاتل الاعداء ثم تؤوب اليه عندما تحقق الغرض من انطلاقها .

لم يكن هذا التصور بعيدا عن الخليفة عمر ، ولكي يحقق هذا التصور في المجال العملي على امتداد رقعة المعركة كما حققه في البصرة ، كتب الى قائده سعد بن ابي وقاص يأمره ان يتخذ للجيش الاسلامي المحارب مركزا يقيمون فيه وقت السلم ، وينطلقون منه حين تأذن الحرب ، كما قال في رسالته الى قائده سعد : « ان يتخذ للسلمين دار هجرة وقيروانا (١٤) » .

وكان القائد سعد بن ابي وقاص ، يرى بعد انتصاره على الفرس في المدائن واستيلاءه عنوة على اسبانبر وكردبنداد (١٥) ان ينزل بجنده في هذا المدينة الكبيرة (١٦) التي تتوافر فيها وسائل المنعة فضلا عن كونها مدينة متكاملة

---

(١٣) الطبرى ، حوادث سنة ١٤ هـ ، الجز الثالث صفحة ٥٩٤ .

(١٤) البلا ذرى ، فتوح البلدان ، صفحة ٢٧٥ .

(١٥) البلا ذرى ، فتوح البلدان ، صفحة ٢٧٥ .

(١٦) المصدر السابق .

المرافق العمرانية والاجتماعية وأنها لاتحتاج الى عمل وجهد من الجند الفاتحين لتكون محل سكناهم ، فأمر جنده نزول المدائن .

ولقد اعتاد قادة فتح العراق والشام ومصر ان يشعروا الخليفة عمر بكل ما يحدث من معارك وفتوحات واستيطان ، وكان الخليفة عمر قد الزم جيوشه بان لايتخذوا اى قرار مهم الا بعد استشارته . وانطلاقا من هذا المبدأ كتب القائد سعد بن أبي وقاص ، باخبار الفتح والاستيلاء على المدائن الى الخليفة عمر معلما اياه نزوله مع الجند في المدينة واتخاذها محلا لسكناهم .

واذا كان القائد سعد يميل الى سكنى المدائن ، فأنه كان يزن ميله هذا بنظره القائد الذى يحرص على توفير الوقت للجند ، ومنحهم الوقت الكافى للراحة بعد الانجاز الكبير الذى حققوه في جميع المعارك التي خاضوها ، فأن نظرة الخلافة في مركزها بالمدينة المنورة كانت ابعد في تقديرها ، وأشمل في قراراتها ، اذ كما هو معروف عن الخليفة عمر انه كان شديد الحرص في ان يترك للقادة العسكريين اتخاذ القرارات الآنية التي تتعلق بالمعارك ، وفق مايتطلبة مكان المعركة وزمانها ، اما تلك القرارات التي يتوقف عليها نضال المسلمين وجهادهم في الدعوة ونشر الاسلام ، وفي الحفاظ على مقومات الامة التي تصون لها كيانها ، وفي الالتزام الكامل بالابقاء على ارواح المجاهدين بعيدا عن خطر الاعداء جسديا وفكريا.فأن البت فيها مرهون الى الخليفـــة .

ومن هذا المنطلق ، اقبل رسول الخليفة الى القائد سعد يبدي عدم رغبة الخليفة في سكنى المدائن (١٧) ، ومن المؤكد ان الخليفة عمر كان يدرك كل الادراك ان الجند العرب المسلمين آنذاك كانوا جنوداً محاربين تحت السلاح وانهم سوف يبقون كذلك حتى تصل مبادىء الدين الجديد الى اوسع رقعة جغرافية ممكنة وانه من الافضل ابقائهم في أماكن عسكرية بحتة لكي يشعروا دائما ان المهمة التي قدموا لأجلها من الجزيرة لم تنته بعد . لذلك حضر عليهم الخليفة

(١٧) المصدر السابق .

الاشتغال بالزراعة لئلا يتقاعسوا عن الحرب ، ولئلا يميلوا الى الرخاء فيفقدوا بذلك صفتهم العسكرية وحماسهم الحربي ، غير انه سمح لهم بأعمال الارضين التي لاحق لأحد فيها ومن جراء ذلك اعلن لجيوشه ان عطائهم قائم وان رزق عيالهم جار (١٨) .

وهناك عامل آخر مهم ، شجع الخليفة عمر في الايعاز لقائده بضرورة ترك المدائن هو ان الخليفة لم يكن يأمن جانب الفرس من سكنى هذه المدينة ، اذ من المحتمل ان يتجمعوا من جديد وينقضوا على الجند العرب المسلمين في المدائن التي يعرفون مواطن القوة والضعف في قدراتها الدفاعيـــة .

واستجاب سعد الى رغبة الخليفة فأتجه نحو الغرب مسترشدا بتوجيه الخليفة الذى حدد له الاتجاه بقوله في ما كتب اليه : « ان تنزلهم منزلا غريبا » (١٩) حتى وصل الانبار وبنى فيها مسجدا (٢٠) . والظاهر ان الانبار لم تعجب القائد سعد فتحول عنها ، وتشير النصوص التاريخية ان سبب تحوله كثرة الذباب (٢١) ويرى باحث عراقي ان هذا لم يكن السبب الحقيقي لترك سعد مدينة الانبار ، ويشير ان السبب حربي بحت ،اذ ان الانبار لاتصلح من الناحية الحربية لوجود عائق طبيعي هو الفرات ومايتسبب عنه وعن بحيرة الحبانيةمن فيضانات ومستنقعات ولبعدها عن العاصمة المدينة ، مما يؤخر ويعرقل ارسال المدد اذا ماتجدد القتال بينهم وبين الفرس في المستقبل (٢٢) . وتحول سعد بن ابي وقاص عن الانبار ، واقبل نحو كويفة ابن عمرو ، والظاهر انها لم تعجبه لأن الماء محيط بها فتركها ٢٣

---

(١٨) ناجي معروف ، عروبة المدن الا سلا مية ، صفحة ٢٦ .

(١٩) البلا ذرى : فتوح البلدان ، صفحة ٢٧٧ .

(٢٠) البلا ذرى ، نفس المصدر ، صفحة ٢٨٨ .

(٢١) المرجع السابق .

(٢٢) كاظم الجنابي ، تخطيط مدينة الكوفة ، صفحة ، ٢ .

(٢٣) البلا ذرى ، فتوح البلدان ، صفحة ٢٧٧ .

ثم توجه نحو موضع الكوفة فانتهى الى الظهر وكان يدعى « خد العذراء » ينبت الخزامي والاقحوان والشيح والقيصوم والشقائق فاختطوها (٢٤) .

وموضع الكوفة ، من الناحية الستراتيجية ، يوفر للمدينة المنشأة الحماية العسكرية الكافية ، اذ ان موقعها في طرف الصحراء العربية وعلى ضفاف احد فروع نهر الفرات يشبع رغبة الخليفة عمر بن الخطاب في ان لايفصل بين المدن المقامة وبين مركز الدولة الاسلامية في المدينة المنورة حاجز طبيعي ، حتى يكون في مقدور الجند العرب التراجع الى الصحراء اذا ما بوغتوا بهجوم كبير من القوات الفارسية القادمة من جهة الشرق . كما ان وقوع المدينة في مكان مرتفع يبعدها عن اخطار الفيضان ، ويسلم ارضها من تجمع المياه الآسنة التي تزيد في كثرة البعوض والحشرات والهوام .

هذا في المشرق ، اما اذا عرجنا الى المغرب ، وبالذات شمالي افريقيا ، فأن العرب المسلمين فتحوا مصر ، في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) بقيادة عمرو بن العاص (٢٥) وبعد حصار حصن بابليون الذى التجأ اليه الروم ثم فتحه (٢٦) ، ثم توجه عمرو الى الاسكندرية ففتحها ايضا (٢٧) وبعد ان فتح العرب الاسكندرية ، توجه القائد عمرو الى طرابلس (٢٨) وفتحها

---

(٢٤) المصدر السابق .

(٢٥) ابن اسحاق ، فتوح مصر ، صفحة ٥٤ ، الواقدى ، فتوح الشام ٢ / ٥٧ ، ابن عبدالحكيم فتوح مصر واخبارها صفحة ٥٦ و ٥٨ ، السيوطي ، حسن المحاضرة ، الجز الاول ، صفحة ١٠٨ .

(٢٦) ابن عبد الحكيم ، فتوح مصر واخبارها ، صفحة ٦٢ ، السيوطي ، حسن المحاضرة ، الجزء الاول ١٠٨ ، البلاذرى مفتوح البلدان ، صفحة ٧١٥ .

(٢٧) ابن عبد الحكيم ، فتوح مصر واخبارها ، صفحة ٩١ ، السيوطي ، حسن المحاضرة ، الجزء الاول صفحة ١١٩ .

(٢٨) ابن عبد الحكيم ، فتوح مصر واخبارها ، صفحة ١٧١ ، البكرى ، المغرب في بلاد افريقية والمغرب ، صفحة ١٢ . ويذكر البكري في كتابة « المغرب » صفحة ٩ ان اشفاروس قيصر هو الذى بنى مدينة طرابلس وتسمى ايضا مدينة « اناس » . ويشير في تفسير معنى طرابلس بأنها تعني بالاعجمية الاغريقية ثلاث مدن . وسماها اليونان باسم ايضا . ويضيف ان هرثمه بن اعين حين ولى على القيروان بنى لها سوراً .

في سنة ٢٢ للهجرة (٢٩) ، وكان يطمح على الاستمرار في فتح الساحل الافريقي الشمالي ، فأستأذن الخليفة على ذلك ، الا ان عمر بن الخطاب لم يوافق على توسع العرب نحو الغرب بعيدا (٣٠) وعندما استخاف عثمان رضي الله عنه، عزل عمرو بن العاص وعين عبدالله بن ابي سرح واليا على مصر في عام ٢٥ للهجرة (٣١)

ويبدو ان الوالي عبدالله بدأ يفكر في التوسع غربا بعد توليه ادارة مصر مباشرة اذ تشير بعض النصوص انه كان يبعث المسلمين في جرائد الخيل يغيرون على اطراف افريقية (تونس) فيصيبون الكثير من الانفس والاموال (٣٢) وقد وافق الخليفة عثمان على غزو تونس في سنة ٢٧ للهجرة (٣٣) . وندب الكثير من العرب فتجمع جيش كبير (٣٤) تعداده عشرين الفا من المحاربين (٣٥) « وكان يقود الجيش الروماني « « جريجو ريان » ، فجرت معركة فاصلة في موضع يعرف بـ « سبيطلة » قتل فيها قائد الجيش الروماني ، توجه على اثرها القائد عبد الله بن ابي سرح الى مركز اقامة الروم في قرطاجنة فحاصرها حصارا

---

(٢٩) ابن عبد الحكيم ، فتوح مصر واخبارها ، صفحة ١٧١ ، ويشير ايا ان غزو عمرو بن العاص لطرابلس كان في ستة ثلاث وعشرين للهجرة .

(٣٠) ابن عبد الحكيم ، فتوح مصر واخبارها ، صفحات ١٧٢ - ١٧٣ ، ابن عذارى ، البيان المغرب في اخبار الاندلس والمغرب ، صفحة ٨ ، ويشير ابن عبد الحكيم الى الرسائل التي تبودلت بين الخليفة وعمرو بن العاص فيذكر ان عمرا كتب الى الخليفة ..... ان الله قد فتح علينا طرابلس وليس بينها وبين افريقية الا تسعة أيام فأن رأى امير المؤمنين ان يغزوها ويفتحها الله على يديه فعل .

(٣١) ابن عذارى ، البيان المغرب في اخبار الاندلس والمغرب ، صفحة ٨ .

(٣٢) البلاذرى ، فتوح البلدان ، صفحة ٢٦٧ ، ابن عبد الحكيم ، فتوح البلدان ، صفحة ٢٦٧ ، ابن عبد الحكيم ، فتوح مصر واخبارها ، صفحة ١٨٣ ، ابن عذارى ، البيان ، المغرب ، صفحة ٩ .

(٣٣) البلاذرى ، فتوح البلدان ، صفحة ٢٦٧ ، ابن عبد الحكيم ، فتوح مصر ، صفحة ١٨٧ ، ابن عذارى ، البيان المغرب ، صفحة ٩ .

(٣٤) البلاذرى ، فتوح البلدان ، صفحة ٢٦٧ ، ابن عذارى ، البيان المغرب ، صفحة ١٠ .

(٣٥) ابن عبد الحكيم ، فتوح مصر ، صفحة ، ١٨٤ ، ابن عذارى ، البيان المغرب ، صفحة ٩ .

(٣٦) جريجو ريان ، نائب القيصر على شمال افريقيا من طرابلس الى طنجة كما أشار البلاذرى في فتوح البلدان ، صعحة ٢٦٧ .

شديدا حتى فتحها (٣٧) وغزا عبد الله بن ابي سرح اراضي تونس مرة ثانية في عام ٣٣ للهجرة (٣٨) .

ويبدو ان العرب المسلمين لم يشرعوا حتى هذا العام في الاستيطان بالمنطقة التي احتلوها في غزواتهم لجنوبي تونس حتى كانت سنة ٣٤ للهجرة حين بدأ معاوية بن حديج اولى غزواته لأراضي تونس (٣٩) .

وفي عام ٤٦ للهجرة توجه عقبة بن نافع لغزو المغرب (٤٠) ويستشف مما رواه ابن عبد الحكم ان القائد عقبة قد جرد حملات عسكرية على مدن تونس بغية احكام السيطرة عليها في عام ٥٠ للهجرة (٤١) . وبعد ان انتهى من السيطرة على العديد من القصور والحصون والمدن ، قدم مع جيشه الى الموضع الذى انشأ فيه معاوية بن جديح مدينة عند القرن . باحثا عن مكان يقيم فيه مدينة ، فلم يعجبه الموضع ، فتركه وجاء الى الموضع الذى اسس فيه مدينة القيروان (٤٢) .

ومن المؤكد ان السبب الرئيس الذى دفع القائد عقبة بن نافع الى تأسيس مدينة القيروان هو العامل العسكرى الذى يخدم الجهاد المستمر والفتوح المتواصلة ، الى جانب العوامل الصحية والاقتصادية التي تلبي متطلبات الجند المنتظمين في الجيش ومصالح عوائلهم المرافقين لهم واحتياجاتهم التي تتطلبها الاقامة في هذا المعسكر الجديـــد .

ولعل اختيار عقبة لموضع مدينته بعيدا عن الآماكن المأهولة بالروم لها علاقة وثيقة بالجانب الامنى الذى كان القائد ينشده عند تأسيسه لهذه المدينة ،

---

(٣٧) ابن عذارى ، البيان المغرب ، صفحة ١٢ .

(٣٨) ابن عذارى ، البيان المغرب ، صفحة ١٤ .

(٣٩) ابن عبد الحكيم ، فتوح مصر ، صفحات ١٩٣ - ١٩٤ ، ابن عذارى ، البيان المغرب صفحة ١٤ .

(٤٠) ابن عبد الحكيم ، فتوح مصر ، صفحة ١٩٤ ، البكرى ، المغرب . صفحة ٢ .

(٤١) ابن عبد الحكيم ، فتوح مصر ، صفحات ١٩٤ - ١٩٦ .

(٤٢) ابن عبد الحكيم ، فتوح مصر ، صفحة ١٩٩ .

ويوضح القزويني هذه الناحية في روايته فيقول عن لسان عقبة : « ان اهل افريقية قوم اذا عضهم السيف اسلموا ، واذا رجع المسلمون عنهم عادوا الى دينهم ، ولست ارى نزول المسلمين بين اظهرهم رأيا لكن رأيت ان ابني هاهنا مدينة يسكنها المسلمون (٤٣) » .

واذا كانت الحملات العسكرية التي جردها المسلمون على المناطق الواقعة غربي مصر في العصر الراشدي وابان العصر الاموي ، تعود الى قواعدها في الفسطاط عقب كل غزوة دون ان تعمل على توسيع الفتح واستيطان الجند ، فأن القائد عقبة بن نافع والخلافة الاموية الحاكمة قد ادركا ان الانسحاب من المناطق المفتوحة وعدم الاستيطان فيها لايتفق والتوجه الجديد في التوسع ونشر مبادى الاسلام والدعوة اليه . ويوضح عقبة هذه النظرة الجديدة في قوله لاصحابه : « ان افريقية اذا دخلها امام اجابوه الى الاسلام ، فاذا خرج منها رجع من كان اجاب منهم لدين الله الى الكفر (٤٤) » .

ولئن افتقدت القيروان عند تأسيسها الى توجيهات الخلافة المركزية ولم تتوفر فيها مثل هذه التوجيهات والتحريات توفرها في المدن العربية الاسلامية السابقة لها ، فأن الجانب العسكرى الامني والحفاظ على ارواح الجند والمجاهدين كانا اهم ماشغل بال القائد عقبة بن نافــع .

وتتحدث النصوص التاريخية فتوضح ان عقبة اشار الى من معه من القادة والجند بضرورة اتخاذ مدينة ، فأتفق رأيهم على بناء المدينة واقترحوا عليه ان يكون موضعها على مقربة من البحر (٤٥) الا ان هذا الموضع لم يوافق رأى

---

(٤٣) التزويني ، آثار البلاد ، صفحة ٢٤٢ ، كتاب الأستبصار في عجائب الا مصار ، لكاتب مراكشي ، تحقيق سعد زغلول ، صفحة ١١٣ .

(٤٤) ابن عذارى ، المغرب ، صفحة ١٩ ، كتاب الا ستبصار في عجائب الا مصار ، لكاتب مراكشي تحقيق سعد زغلول ، صفحة ١١٧ .

(٤٥) ابن عذارى ، البيان المغرب ، صفحة ١٩ ، كتاب الا ستبصار في عجائب الا مصار صفحة ١١٢ .

القائد عقبة ، فلقد كان يعيد النظر ، حصيف الرأى ، يستشعر بالخطر المحدق قبل وقوعه ، ويحسب للعدو المتربص وراء البحر حسابه ، لذا لم يوافق على ماأشار اليه اصحابه من اتخاذ المدينة قريبا من البحر ، وانما أشار عليهم ان يقيموها على مسافة من البحر (٤٦) وتؤكد النصوص التاريخية المتوفرة ان المكان الذى بنيت عليه مدينة القيروان قد اختاره عقبة بن نافع نفسه وحاز موافقة اصحابه من القادة والجند (٤٧) وقد اوضح عقبة السبب الذى حدا به الى اختيار موضع القيروان دون غيره فقال : « لقد اخترت هذا الموضع لبعده من البحر لئلا تطرقها مراكب الروم فتهلكها وهي في وسط البناء (٤٨) .

ويحدد القائد عقبة الاتجاه الذى يمكن للعرب المسلمين ان يتوجهوا اليه في اقامة مدينتهم فيقول لهم : « قربوها من السبخة فأن دوابكم الأبل ، وهي التي تحمل اثقالكم فاذا فرغنا منها لم يكن لنا بد من الغزو والجهاد حتى بفتح الله لنا منها الاول فالاول (٤٩) » .

واذا عدنا الى العراق ، فأننا نلاحظ ان الأثر العسكرى واضح في تأسيس مدينة واسط ، التي بناها الحجاج بن يوسف الثقفي في منطقة تقع جنوب غربي مدينة الكوت الحالية ، وعلى الرغم من اختلاف المؤرخين في تحديد سنة شروعه في بناء المدينة فأنه من الممكن تحديد تاريخ البناء بين سنتي ٨١ — ٨٢ هجرية (٧٠٠ — ٧٠١ ميلادية) (٥٠)

---

(٤٦) ابن عذارى ، البيان المغرب ، صفحة ١٩ ، كتاب الاستبصار في عجائب الامصار ، صفحة ١١٢ .

(٤٧) ياقوت ، معجم البلدان ، الجزء الرابع ، صفحة ٤٢١ .

(٤٨) المصدر السابق

(٤٩) ابن عذارى ، البيان المغرب ، صفحات ١٩ — ٢٠ ، كتاب الاستبصار في عجائب الامصار ، صفحات ١١٢ — ١١٣ .

(٥٠) للتفصيل في تحديد تاريخ بناء واسط يراجع كتاب واسط في العصر الاموى ، لعبد القادر المعاضيدى صفحات ٧٥ — ٧٩ . ويشير الباحث بأن اشارات المؤرخين تحصر تاريخ البناء بين سنة ٧٥ وسنة ٨٦ هجرية ولكن الظاهر من سير الحوادث التاريخية

ومن المؤكد ان الباحث العسكري كان في قمة الاهداف التي سعى الحجاج الى بناء مدينة واسط ، وقد اوضح مؤرخ واسط بحشل ذلك في رواية له على لسان الحجاج قوله « اتخذ مدينة بين المصرين اكون بالقرب منهما ، اخاف ان يحدث في احد المصرين حدث وانا في المصر الاخر ، فمر بواسطة القصب فأعجبته فقال : هذا واسط المصرين (٥١) » ويبدو ان ثورة عبد اله بن الجارود في البصرة (٥٢) ، وثورة شبيب بن يزيد الشيباني في الكوفة (٥٣) وحصار للحجاج بن يوسف الثقفي في مقره بدار الامارة (٥٤) وانقلاب قائده عبد الرحمن بن محمد الاشعث عليه وهروب الحجاج الى البصرة (٥٥) وتشير بعض المصادر التاريخية ان معظم اهل البصرة واهل الكوفة قد انحازوا الى جانب ابن الاشعث وانظموا الى جيشه (٥٦) لذلك طاب الحجاج من الخليفة عبد الملك بن مروان ان يمده بالجند الشاميين فاسعفه الخليفة بجيش شامي (٥٧) .

واختلاف المؤرخين في تحديد سنة الشروع ببناء المدينة والانتهاء منها ان الحجاج امر في بناء مدينته في السنة التي قضى فيها على ثورة ابن الجارود ، ثم انه أخذ يعد العدة لبنائها ، من تعيين الموقع وشرائه وجلب المواد الانشائية وتهيئة المهندسين والبنائين والصناع والفعلة .

(٥١) بحشل ، تاريخ واسط ، صفحة ٤٣ .

(٥٢) الطبرى ، الجزء السادس صفحة ٢١١ ، ابن الاثير ، الكامل في التاريخ الجزء الرابع ، صفحة ٣٨٢ .

(٥٣) الطبرى ، الجزء السادس ، صفحة ٢٢١ ، ابن الاثير ، الكامل في التاريخ ، الجزء الرابع صفحة ٣٩٥ .

(٥٤) اليعقوبي ، التاريخ ، الجزء الثاني ، صفحة ٢٧٤ ، الطبرى ، الجزء السادس ، صفحة ٢٤٠ ، ابن الاثير ، الكامل في التاريخ ، الجزء الرابع صفحة ٤٠٧ .

(٥٥) اليعقوبي ، التاريخ ، الجزء الثاني ، صفحة ٢٧٨ ، الطبرى ، الجزء السادس ، صفحة ٣٣٦ ابن الاثير ، الكامل في التاريخ ، الجزء الرابع صفحة ، ٤٦ .

(٥٦) الطبرى ، الجزء السادس ، صفحة ٣٤٧ ، الكامل في التاريخ ، الجزء الرابع ، صفحة ٤٦٥

(٥٧) الامامة والسياسة ، الجزء الثاني ، صفحة ١٣٥ ، اليعقوبي ، التاريخ الجزء الثاني صفحة ٢٧٨ ، الطبرى ، الجزء السادس ، صفحات ٣٣٨ - ٣٣٩ ، السعودى ، مروج ٣٣٩ ، السعودى ، مروج الذهب ، الجزء الثالث ، صفحة ١٣٢ .

وبعد حروب ضارية تمكن الحجاج من الانتصار على ابن الاشعث (٥٨) ، ومما تقدم ذكره ، نستطيع ان ندرك رغبة الحجاج الشديدة في بناء مدينة له بالعراق لكي يجمع فيها انصاره من الجند الشاميين ، بعد ان إوضحت له ثورات ابن الجارود ، وشبيب بن يزيد ، وعبد الرحمن الاشعث ، عدم ولاء اهالي المصرين البصرة والكوفة له ولأمارتـــه .

ويبدو ان موضع واسط قد اعجب الحجاج ، نظرا لما يتمتع به هذا الموضع من مزايا اقتصادية وصحية ومناخية وعسكرية ، وما دمنا بصدد بحث الأثـــر العسكرى في تخطيط مدينة واسط ، فأننا نلاحظ بأن هذه المدينة قد تأسست في غربي نهر دجلة (٥٩) فيكون نهر دجلة حاجزا طبيعيا في شرق المدينة يضفي لموقعها ستراتيجية عسكرية بالغة الأهمية . فاذا ما قامت ثورة في البصرة او الكوفة — حيث كانت الثورات تقوم فيها على الاغلب في ذلك الوقت — فأنه يصعب على الثائرين العبور من دجلة او الفرات اذا ماقطعت الجسور فتتهيأ للحجاج الفرص للاستعداد والقضاء على الثورات من مدينته المنيعة الحصينـــة واســـط (٦٠) .

كما اننا نلاحظ بأن الأثر العسكرى واضح في تأسيس مدينة بغداد المدورة ، فقد أشار الطبرى في حديثه عن بحث المنصور لموضع مدينته فقال « انه خرج بنفسه يرتاد له موضعا يتخذه مسكنا لنفسه وجنده ويتبنى به فبدأ فأنحدر الى جرجرايا ثم صار الى بغداد ثم مضى الى الموصل ثم عاد الى بغداد فقال هذا موضع معسكر صالح (٦١) » ومن هذا النص نستطيع أن نطمئن الى ان الموضع

---

(٥٨) الطبرى ، الجزء السادس ، صفحة ٢٦٣ ، الكامل في التاريخ ، الجزء الرابع صفحات ٤٧٨ — ٤٨١ .

(٥٩) اليعقوبي ، البلدان ، صفحة ٣٢٢ ، ابن رستة ، الا علاق النفيسة ، صفحة ١٨٧ ، صفحة ١٨٧ ، المقدسي ، احسن التقاسيم في معرفة الا قاليم ، صفحة ١١٨ .

(٦٠) عبد القادر المعاضيدى ، واسط في العصر الا موى ، صفحة ١٠٤ .

(٦١) الطبرى ، الجزء السادس ، صفحة ٢٣٤ .

الذى اختاره المنصور كان موضعا مهما من الناحية العسكرية ، وتبرز لنا اهمية موقع بغداد الستراتيجي من حديث صاحب بغداد الذى مثل بين يدى الخليفة حينما استشاره عن موضع بغداد القديم فقال : « وانت بين انهار لايصل اليك عدوك ، وانت بين دجلة والفرات لايجيئك احد من المشرق والمغرب الا احتاج العبور وانت متوسط للبصرة وواسط والكوفة والموصل والسواد كله .(٦٢) وابو جعفر الذى عاصر الدعوة العباسية في طورها السرى والعلني وحارب اعدائها فاكتسب من ذلك خبرة عسكرية طيبة جعلت منه قائدا فذا ومحاربا قديرا ، وقائدا مثل هذا الرجل حين يسمع هذا الوصف ويجده صحيحا غير مبالغ فيه ، لابدوان يختار هذا المكان محلا لمركز دولته ، وتوسعا في بحث اهمية موضع بغداد العسكرى احب ان اتناول كلام صاحب بغداد بالتفصيل .

قال صاحب بغداد « وانت بين انهار لايصل اليك عدوك » والظاهر ان منطقة بغداد القديمة كانت تمتاز بموقعها العسكرى . ومما لاشك فيه ، ان هذا الموقع الستراتيجي الممتاز لم يخفف على الممالك والدول التي سبقت الاسلام ، فأتخذ البارثيون والسلوقيون عواصمهم بالقرب من هذا الموقع لحصانته وقوته في دفع الاعداء فضلا من ان الترع الكثيرة والنهيرات التي تتفرغ من نهرى دجلة والفرات كانت بمثابة وسائل دفاعية تصد الغزاة المعتدين وتعرقل تقدمهم (٦٣) .

ومما قاله صاحب بغداد ايضا : « وانت بين دجلة والفرات لايجيئك احد من المشرق والمغرب الا احتاج العبور ، وهذه ميزة اخرى لموضع بغداد ، تبرز اهميته العسكرية كأحسن نموذج طيب للستراتيجية الحربية ، اذ ان وجود النهرين الكبيرين ، دجلة في شرق الموضع ، والفرات في غربه ، تؤلفان خطين للدفاع عن العاصمة المنشأة والاراضي المحيطة بها ، فالجيش الغازى لها ، سواء أكان

---

(٦٢) الطبرى ، الجزء السادس ، صفحات ٢٣٤ — ٢٣٥ .

(٦٣) وتظهر هذه من قول صاحب بغداد للمنصور كما جاء في الطبرى ج ٦ صفحة ٢٣٦ بقوله : « والتدبر في المدن ان تتخذ لها الاسوار والخنادق والحصون ودجلة والفرات خنادق والمدينةامير المؤمنين » .

قادما من الشرق ام الغرب ، يتعسر على جنده وفرقه واعتدته وتموينا ته العبور من النهر اذا ماقطعت الجسور ، وكذلك يصبح من السهل على جيش الخليفــة العباسي احباط كل محاولة الى اقامة معبر للجند الغزاة بيسر وسهولة ، هذا فضلا عن ان الجيش الغازى يقطع عن نفسه خط الرجعة ، وتمويل القطعات بالمواد الغذائية والامدادات البشرية اذا مانجح في العبور ، اذ ان وجود النهرين الواسعين يجعلان امر توفير مثل هذه الامدادات من الصعوبة بمكان .

ويتجلى الاثر العسكرى في تأسيس مدينة سامراء ، اذ ان الباحث يدرك ان لموضع هذه المدينة فوائد ومميزات كثيرة ، وفي مقدمتها مكانها الستراتيجي الذى يضعها في موقع ملائم للسيطرة على الاجزاء المختلفة من جميع اقاليم الدولة الاسلامية بالاضافة الى ذلك فأن المياه كانت تحيط بالمدينة من جميع جهاتها ، فيحدها نهر دجلة من جانبها الغربي ابتداء من اقصى موضعها شمالا حتى حدودها الجنوبيــــة .

وقد منح هذا الموقع ، المدينة سهولة الاتصال بكل من الاقسام الشماليــة والجنوبية من العراق ، فكانت فائدته كبيرة جدا للاغراض العسكرية والسياسية والتجارية على حد سواء .

كما ان نهر النهروان بفرعيه ، يحف بموقع المدينة من جانبه الشرقي ، وهكذا فليس هناك ادنى شك ، في ان كلا من نهرى دجلة والنهروان يمنحان هذا الموقع اهمية عسكرية عظيمة ، وعلى وجه العموم ، فأن مياه هذين النهرين يؤلفان سورا طبيعيا يجعل المدينة في موضع امين (٦٤) .

وهكذا يظهر الأثر العسكرى جليا في تأسيس المدن الاسلامية البصرة والكوفة والفسطاط والقيروان وواسط وبغداد وسامراء ، وهو بلا ريب يعد اهم الاثـار او العوامل التي دفعت الخلفاء والقادة المسلمين الى بناء المـدن .

---

(٦٤) العميد ، العمارة العباسية في سامرا ، صفحة ٦٢ .

المراجـــــع

ابن الأثيـر — (عز الدين علي بن محمـد)
الكامل في التاريخ ، بيروت ١٩٦٥

ابن رستة — (ابو علي احمد بن عمر)
الاعلاق النفيسة ، طبع بريل ١٨١١ م

ابن دقماق — (ابراهيم بن محمد ايدمر العلائي)
الانتصار لواسطة عقد الامصار — الجزءان الرابع والخامس ، طبع المطبعة الاميرية ، القاهرة سنـة ١٣٠٩ هـ — ١٨٩٢ م .

ابن عبد الحكم — (ابو القاسم عبد الرحمن بن عبدالله)
فتوح مصر واخبارها ، لندن ١٩٢٠ م .

ابن عذارى — (احمد بن محمـد)
البيان المغرب في اخبار الاندلس والمغرب نشر وتحقيق ج . س . كولان و أ . ليفي بروفنسال ، بريل ، ليدن ١٩٤٨ م

بحشل — (اسلم بن سهل الرزاز الواسطي)
تاريخ واسط ، تحقيق كوركيس عواد ، مطبعة المعارف بغداد ١٣٨٧ هـ — ١٩٦٧ م .

البلاذرى — (ابو العباس احمد بن يحى بن جابر)
فتوح البلدان ، طبع ليدن ، ١٨٦٦ م

البكرى — (ابو عبيد الله عبد العزيـز)

المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب ، باريس ١٩١١ م

الطبرى — (محمد بن جرير)
تاريخ الرسل والملوك .

السيوطي — (جلال الدين عبد الرحمن)
حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة ، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم ، القاهرة ١٣٨٧ هـ — ١٩٦٧ م.

الشابشتي — (ابو الحسن علي بن محمد)
الديارات ، تحقيق كوركيس عواد ، بغداد ١٩٦٠ م .

القزويني — (زكريا بن محمد بن محمود)
آثار البلاد واخبار العباد ، بيروت ١٣٨٠ هـ — ١٩٦٠ م

المسعودى — (ابو الحسن علي بن الحسين بن علي)
مروج الذهب ومعادن الجوهر ، باريس ١٨٦١ — ١٨٧٧ م .

المقدسي — (ابو عبد الله محمد بن احمد) .
احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم ، ليدن ١٨٧٧ .

اليعقوبي — (احمد بن ابي يعقوب بن واضح)
البلدان ، بريل ، لندن ١٨٩٢ م .
التاريخ — بيروت ١٩٦٠

المقريزى — (الشيخ تقي الدين احمد بن علي بن عبد القادر)
المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والاثار في مصر والقاهرة والنيل ومايتعلق بهامن الاخبار ، المشهور بالخطط جزآن ، طبع المطبعة الاميرية بالقاهرة ١٢٧٠ هـ — ١٨٥٣ — .

ياقوت — (شهاب الدين ابو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموى الرومي البغدادى)
معجم البلدان — لايبزك ١٨٦٦ — ١٨٧٣ م .

المصـــــادر :

الجنابي — (الدكتور كاظـم)
تخطيط مدينة الكوفة ، بغداد ١٩٦٧ .

العميـد — (الدكتور طاهر)
نشأة مدينة البصرة ، بحث نشر في المجلة التاريخيـــــة العدد الخامس .

بغداد مدينة المنصور المدورة . مطبعة النعمان النجف ١٩٦٧ م .

العمارة العباسية في سامراء ، مطبعة الحرية ١٩٧٦ م .

المعاضيدى — (الدكتور عبد القادر)
واسط في العصر الاموى ، مطبعة دار الحرية ١٣٩٦ هـ — ١٩٧٦ م .

الشعر والتاريـــــخ

الدكتور نوري حمودي علي
كلية الآداب / جامعة بغـــــــداد

لم يعد الشعر مقتصرا على الجانب الذاتي ، ولم تعد الفاظه ومعانيه خاضعة للاغراض التقليدية التي حصرت فيها دلالته ، او وقفت عندها صورة ، وانما تجاوز الصورة الى التعبير عن دقائق الاشياء ، واتسعت دائرته ليعبر عن مختلف الاحاسيس التي بدأت تأخذ حجمها في الوسط الجديد ، وتحمل دلالتها في المجال الحياتي الذى بدأت بوادره تتسع في كل ميدان ، وتجاوز الاحداث التي كان يعالجها الى احداث جديدة فرضتها الوان الحاجة ، ودعت اليها لوازم الانطلاق وحاجات المجتمع ومن الطبيعي ان يأخذ الشعر مكانته في هذا الواقع ، ويحقق وجوده في البناء الاجتماعي والنفسي لمسايرته المراحل التي خاضتها الامة وهي تبني قواعد دولتها ، وتحدد ابعاد حركتها التي تمكنت في كل نفس ، واتصلت بكل دعوة ، وكما كان الشعر صورة لحياة العرب قبل الاسلام ، ووثيقة صادقة من وثائق الدعوة الاسلامية ، ولوحة واضحة من لوحات حركة التحرير التي قادتها قوافل المحررين ، فهو صورة لاستمرار هذه الحركة التي بدأت تمتد الى كل ارض ، وتصل الى مجاميع البشر الذين ظلت حياتهم رهينة الاسر وحياتهم خاضعة لسلطان القهر والعبودية ، وهو تعبير عن مشاعر الجمهور الذى واكب هذه الحركة وتلمس اثارها وعرف كل جانب من جوانبها ووقف على كل حقيقة من حقائقها ، والتزم بمتابعتها وفق ما كانت تهيؤه الظروف ، ووفق ماتفرضه لوازم التعبير وتؤكده نوازع الشعراء الذين حرصوا على نقل الصورة كما كان يراها الجمهور ، وكما كان يريد لها ان تكون ، ـ . وعلى الرغم مما

قيل بشأن هذا الشعر الذى عاصر الدولة العربية في عصر الراشدين وما كتب عن الشعر الذى قيل في احداثهافان الشعر الذي رافق احداث الدولة العربية في العصر الاموي مايزال بحاجة الى المتابعة للكشف عن دور الشعراء الذين وقفوا على معطيات العصر وحاولوا ان يواكبوا المشاعر التي ظلت تمد العصر بكل عطاء واذا كانت حركة التحرير قدامتدت الى اصقاع بعيدة عن الجزيرة العربية وفي ظل خلافة الراشدين فان عصر الدولة العربية في العهد الاموي قد شهدت حركة مجابهة حاسمة وهي تصارع قوى البغي وتقاوم جبروت الطغيان الذى كان يتربع على حدود الدولة وهذا ماكان يدفع الدولة الجديدة الى ان تعد نفسها وتُهيء قوتها وتدرب مقاتليها لاستكمال حركة التحرير والسعي من اجل اعادة الحياة الكريمة للانسان الذى ظل يعاني من الظلم القاهر والاستعباد المقيت والعبودية الرهيبة ، فعبد الملك بن مروان كان يركب الحرب على كل حال من حالاتها بعد ان دأب على غزو الروم في كل عام وترك اثارا بعيدة لسنابك خيله لما كانت تظهرها وثباتها ، وتؤكدها كثرة ترددها وغزواتها وقد وقف الاخطل عند اعمال هذا الخليفة فقال (١) :

امام سما بالخيل ، حتى تقلقلت	قلائد في اعناق معملة حدب
شواخص بالابصار من كل مقرب	اعد لهيجا أو مواقفة الركب
وفي كل عام منك للروم غزوة	بعيدة اثار السنابك والسرب
وان لها يومين : يوم اقامة	ويوما تشكي القض من حذر الدرب
غموس الدجى تنشق عن متصرم	طلوب الاعادى ، لاسؤوم ولا وجب

ويأتي دور الوليد بن عبد الملك الذى امتدت غزواته وكثرت وقعاته واتسعت دائرة حركته حتى كتب له ان يصل الى ارض لم تطأها اقدام غيره ، وهي اشارات واضحة في حركة التاريخ العربي والاسلامي ، ووثائق صريحة في تحديد المسار الذى كانت تسعى اليه جيوش التحرير ، ولم يبتعد هذا المسار عن الشعر الذى كان يخلد كل عمل ، ويؤرخ كل حدث ، ويسجل كل توجه ، والاخطل

---

١ — الاخطل . الديوان / ٤٤ — ٤٧ .

يرسم لنا صورة الخليفة القائد ، وصورة الجيش الذى بلغت خيله تلك المواقع فيقول (١) :

وان اتعرض للوليد فاءنـــــه نمته الى خير الفروع مضاربـــه
تضيء لنا الظلماء غُرّة وجهـــه اذا الاقعس المبطان ارنج حاجبـــه
ومابلغت خيل امرىء كان قبلـــه بحيث انتهت اثاره ومحاربـــه
وتضحي جبال الروم غبرا فجاجهـا بما اشعلت غاراته ومقانبـــه
من الغزو حتى انضم كل ثميلـــة وحتى انطوت من طول قود جنائبـه
يمد المدى للعوم حتى تقطعـــت حبال القوى وانشق منه سبائبـــه

واذا كانت حركة التحرير التي تحمل الوليد امرها ، قد وقفت عندها كتب التاريخ وهي تتحدث عن الخليفة او الولاة او القادة ، فان الدقائق الصغيرة التي كانت تؤلف الوجه الاصيل والاحساس المباشر قد وقفت عندها قصائد الشعراء وتحدثت عنها وقفاتهم وهي تشير الى استمرارية القتال وخوض المعارك ،ومجابهة الاعاجم ، دون ان تحول بينه وبين خصومه حوائل او يعتريه ملل ، او تخفف من همته صراعات حتى اصبح الروم ممتحنين بهذا القائد الفذ الذى احسن اختيار قادته ، ووفق الى انتقاء الرواد الذين بقيت اعمالهم خالدة في كل مجال وفوق بل ارض وفي كل قلب وقد وقف الاخطل عند هذه الدقائق فقال (٢) :

له يومان : يوم فـــراع كبـــش ويوم يستظل بـــه ، مطيـــر
بكفيه الاعنة ، لاســـــــؤوم قتال الاعجمين ولا ضجور
قتلت الروم حتى شذ منهـــــا عصائب ماتحورها القصور
ولو كان الحروب حروب عـــاد لقام على مواطنها ، صبـــور

وبقى الشعر يحمل الكلمة الصادقة ، والحس الانساني الاصيل ، لان الخليفة كان يقود الجيش ، وينتزع النصر ، ويحقق الفوز الساحق ، حتى كانت تخفق

---

١ — الاخطل . الديوان / ٢٨٩ .
٢ — الاخطل . الديوان / ٢٧١ .

فوق رأسه البنود والرايات وقد تجاوزت جيوشه الشعاب المقفرة ، والمفاوز الموحشة دفاعا عن الارض وحماية للانسان وحرصا على الأمانة التي حملتها الدعوة والتزمت بها الدولة وآمنت بها الجيوش ولم يكن مسلمة بن عبد الملك بعيدا عن الاحداث فقد كان صورة اخرى من صور البطولة التي خلدها الشعر ، ونموذجا آخر من نماذج القيادة الفذة التي سجلت المفاخر ، ومرة اخرى يعود الشعر ليسجل لهذا القائد فتحه (لطرندة) المدينة الرومية على لسان النابغة الشيباني الذى فصل طريقة الفتح ، وحدد ادوار الجنود ، ولون الصورة بكل ما احاط بها من نار وصخر ولهيب ، وكيف تسور الجنود اسوارها ، فقال (١) ؛

لايخمدا الحرب الا ريث يوقدها	في كل فج له خيل مسانيق
يحوى سبيا فيعطيها ويقسمهـــــا	ومن عطيته الجرد السراعيـــف
أخذى طرندة منه وابل بـــــرد	وعسكر لم تقده العزل الجـــوف
مازال مسلمة الميمون يحضرهـــا	وركنها بثقال الصخر مقذوف
وقد احاطت بها ابطال ذى لجــب	كما احاط برأس النخلة الليـف
حتى علوا سورها من كل ناحيـــة	وحان من كان فيها فهو ملهوف

واذا كانت قوافل التحرير قد اتجهت نحو بلاد فارس في المرحلة الاولى فان قوافل التحرير بدأت تخوض قتالها في الجهات الرومية بعد ان تدربت الجيوش ، وعرفت المسالك وخبرت اساليب القتال ، وتمكنت من مجابهة الصعاب وقد لمع اسم القائد الاموى مسلمة ابن الوليد الذى باشر حصون بولق والاخرم وشهر بقيادة الجيوش التي كانت تملاء كل فج ، وتنشر ظلها فوق كل ارض ، ويغص بها كل واد ، ومثل ماوقف النابغة الشيباني في قصيدته الاولى ، فقد وقف عند قصيدته الثانية بعد ان مهـد لها بكل مايعد للحرب ، ويهيء للقتال . (٢) ومثل مسلمة عبد العزيز بن الوليد الذى اصلى خصومه النار الحامية ، واغرقهم بصواعقه المحرقة ، وترك في ترك كل ارض من اراضيهم مأثرة بطولية فريدة .

---

١ — النابغة الشيباني . الديوان / ٥٢ .

٢ — النابغة الشيباني . الديوان / ٥٣ .

فيومان من عبد العزيز تفاضـــلا ففي اى يوميه تلوم عواذلـــه
فيوم تحوط المسلمين جيـــاده ويوم عطاء ماتغب قوافلـــه
وللترك من عبد العزيز وقيعـــة وللروم يوم ماتتم حواملـــه (٢)

ومثل اولئك القادة في مجابهة الروم والتصدى لهم معاوية بن هشام الذى ظل بلاؤه محمودا بعد ان امتحن به الروم امتحانا عسيرا واصبحت ديارهم له مراتع وامنع حصونهم ميسرة والقوا ملوكهم وخروا سجدا واصبح عظيم المشركين مستعبدا بعد ان استعبد الانسان واستغل قدرته ...

اما العدو فقد ابحت ديارهـــم وتركت امنع كل حصن مبلـدا
ولقد ابحت من العقاب منـازلا ترجو بذلك ان تنال الفرقـدا
لما رأتك على العقاب ملوكهـــم القوا سلاحهم وخروا سجـدا
ما ان تركت بمشركين بربهـــم الاتركت عظيمهم مستعبدا (٣)

ولم تكن القلاع بعيدة عن تصور الشعراء ، او غائبة عن موضوعاتهم التي عالجوا من خلالها وصف المعارك ، او وقفوا عند احتدام المقاتلين لان القلاع والحصون والثغور كانت تأخذ مواقعها في الشعر لانها تمثل نقطة الاحتدام ، وبؤرة الصراع ، وسورة الاقتتال وهذا مايجعل الصورة عند الشعراء متحركة ومؤثرة لان كل جزء من تلك الاجزاء يحمل لوحة قتال مريرة او دفاع مستميت او استشهاد مشرف وهذا ماجعل الشعراء يقفون عند هذه المواقع وقفات طويلة وحساسة ويتناولون من خلالها النتائج التي تترتب بعد اقتحامها او اجتيازها والشعر لم يقف في حدود القواد الذين قادوا المعارك او خططوا للنصر وانما كان يقف عند جوانب المقاتلين الذين يرجحون كفة النصر ويقدمون الارواح رخيصة من اجل الشهادة او النصر . ويظل الشعر الاموى يواكب الفتح والتحرير . ويساير حركة التاريخ وهي تجوب كل ارض ، وتعبر عن كل ومضة من ومضات الحياة

١ - تنظر قصيدة النابغة الشيباني اللامية في ديوانه ١٠٠ - ١٠١ .
٢ - جرير . الديوان ٢ / ٧٠٢ - ٧٠٣ .
٣ - جرير . الديوان ١ / ٣٨٢

الزاخرة التي ملات البلاد وكما كان الشعر صورة لحركة الامة وهي تحرر الانسان ، وتعبيرا عن حياتها وهي تبني الحياة الجديدة ، ولونا من الوان مجتمعها وهي تشهد البناء الجديد فقد كان صورة لحياة الناس الذين كانوا يجدون فيه قناه من قنوات التعبير ، ومساكا من مسالك الاجتهاد لرفع الكلمة الهادفة ، وتوجيه الرأي الصائب، والالتزام بالخط الفكري الموجه . وكان الشعراء يحملون اصوات تلك الكلمات ، وهموم اولئك البشر الذين كانوا يرفدون حياة الامة بكل جديد ، ويقدمون لمسيرتها العطاء المستمر . فالفرزدق الذى حمل نفسه ليشد اتساع صدور ابله الى الوليد بن عبد الملك وقد ادمى الطرق اخفافها ، وخدشت الاعياء ظهورها كان يعلم بأنه يأتي الى خير اهل الارض حيا لتحل اليه الامور ، بعد ان رجاه المشرقان لكل عان من الامر ، ورجته الارملة التي تحتاج اليه ، واصحاب الثغور الذين باتوا ينظرون اليه نظرة الحامي لكل حقيقة .. هذا الشاعر حمل همومه بكل امانة ، وجاء الخليفة ليعرض عليه ما يصنع العمال ويلخص ذلك بقوله (١) :

امير المؤمنين وانت تشفي بعدل يديك ادواء الصدور
فكيف بعامل يسعى علينا ويكلفنا الدراهم في البدور (٢)
واني بالدراهم وهي منا كرافع راحتيه الى العبور (٣)
اذا سقنا الفرائض لم يردها وصد عن الشويهة والبعير (٤)
اذا وضع السياط لنا نهارا اخذنا بالربا سرق الحرير (٥)
فأدخلنا جهنم ماأخذنا من الارباء من دون الظهور
فلو سمع الخليفة صوت داع ينادى الله : هل لي من مجير

---

١ — الفرزدق . الديوان ١ / ٢٨٥ (صادر) .
٢ — اى يكلفنا جمع الدراهم واداءها اليه في مطالع الاهلة
٣ — الشعرى والعبور : كوكب يطلع في الجوزاء .
٤ — الفرائض : مايفرضه علينا من صدقات . يريد انه لا يرضى بالشاة والبعير وانما يريد مالا عينا .
٥ — السرق : الشقق . الواحدة سرقة .

واصوات النساء مقرنـــــات وصبيان لهن على الحجـور
اذا لاجابهـــن لســـان داع لدين الله مغضاب نَصـور

وكانت شكوى الشعراء ترتفع من معاملة بعض العمال والولاة والامراء لتصرفاتهم غير المقبولة واستغلال مناصبهم ، وكانت دعوى الشعراء صريحة في تحديد العقوبة وتجريدهم من مهماتهم ، والكشف عن الاعمال التي قاموا بها ، ولم يكن حديث الشعراء رجما بالغيب او تأييدا لوشاية غير صحيحة ، وإنما كان حديثهم يعتمد الواقعة ، ويستند الى الحجة الدامغة ، ويشير الى التشخيص الدقيق الذى يمكن ان يعالج ، والموطن الضعيف الذى يمكن ان يؤخذ من خلاله الاصلاح المطلوب ، ولعل ابيات يزيد بن الصعق الى عمربن الخطاب التي تؤكد هذا الجانب ، وتدعو الى المحاسبة الصريحة ، والمكاشفة الصادقة خير دليل على ذلك وفق القيم الجديدة التي التزمت بها الدعوة وسعى من اجل تثبيتها الخلفاء . حيث يقول :

ابلغ امير المؤمنين رسالـــــة فأنت امين الله في النهى والامـر
وانت امين الله فينا ومن يكـــن امينا لرب العرش يسلم له صدري
فلا تدعن اهل الرساتيق والقـرى يسيغون مال الله في الادم والوفـر
ولاتنسين النافعين كلاهمـــا ولاابن غلاب من سراة بني نصر
وماعاصم منها بصغر عنايـــة وذاك الذى في السوق مولى بني بدر
وارسل الى النعمان واعرف حسابه وصهر بني غزوان اني لذو خبـر
وشبلا فسله المال وابن محـرش فقد كان في اهل الرساتيق ذا ذكر
فقاسمهم — نفسي فداؤك — انهم سيرضون ان قاسمتهم عنك بالشطر
نئوب اذا آبوا ونغزو اذا غـزوا فانى لهم وفر ولسنا ذوي وفـر

ولعل اشعار عبد الله بن همام السلولي وقصيدته التي هجا فيها عامر بن مسعود والي الكوفة وذكر فيها بعض عماله الذين اساءوا السيرة ومالوا الى الخيانة تعد صرخة اخرى من صرخات الشعراء الذين وظفوا الشعر للتعبير عن

احساس المظلومين وجندوا طاقاته لايقاف المسؤولين على اعمال اولئك الذين تركت اليهم احوال الرعية . . . وهي ظاهرة لها مدلولها السياسي في دراسة الشعر والاحداث ، لانها صورة النزوع الى معالجة الواقع وصورة الادراك باهمية الشعر في الوقوف الى جانب الطبقة التي جاءت الدعوة من اجلهم تحريرا وعدلا وانسانية .. وهي اتجاه يجب ان يأخذ طريق الدراسة اليه سبيلا للكشف عن ابعاده ، لانه ادب الحقيقة الانسانية ، وادب المعالجة الموضوعية وادب الالتزام الذى عالج الشعراء العرب من خلاله الاغراض الشعرية الموجهة ... فابن همام السلولي يقـــول : (١)

يا ابن الزبير ، امير المؤمنين ، الـــسم   يبلغك مافعل العمال بالعمـــــــل
باعوا التجار طعام الارض واقتسموا   صلب الخراج ، شحاحا قسمة النقل
وقدووا الك شيخاً كاذبا ، خـــذلا   مهما يقل لك شيخ كاذب يقـــــل
اشدد يديك بزيد ان ظفرت بـــــه   واشف الارامل من دحروجة الجعل

ان الاحساس بمصلحة القوم ، والالتزام بالدفاع عن قضاياهم وتنبيه الحكام الى ماتعانيه الغالبية العظمى من جور السعاة الذين اوكل اليهم امر حياة الضرائب .. وقد حاول الشاعر ان يضع نفسه في الموضع المناسب من اجل الحقيقة التي كان يدافع عنها ....

وهو كعادة الشعراء الاخرين الذين حاولوا ان يجسدوا صورة الحديث عن الشكوى من خلال التشخيص الفني او التجريد الذاتي الذى حاول الشعراء ادخاله في قصائدهم ليتخذوا منه سبيلاً الى الحديث ، او مجالا التعبير عن الهموم المتراكمة ؛ والاحاسيس الصادقة التي كانت تعتمل في النفس ، او الخصائص الذاتية التي تميزوا بها لقد اصبح المنهج واضحا عند كثير من الشعراء . . .

---

١ – عبد الله بن همام السلولي . الديوان . مجلة العرب . السنة الاولى وينظر الجزء الخامس من انساب الاشراف ص ١٩١ ومابعدها .

فالراعي يتحسس ظلم السعاة ،ويشعر بجورهم بعد ان كثرت همومه وهو يرى ظلمهم ، وهنا تجأت قدرته في وضع المطلع الذى اظهر فيه تقلبه على مضجعه ، واكد ارقه وطول هذا التقلب ليستطيع ان يدخل الى مرحلة التساؤل الذى تركه لخليدة التي بدأت تتساءل عن همه وارقه وطول حيرته . . وهي أشارات تطوي في ثناياها الحيرة التي كانت تنتابه وهو يرى جور العمال وظلم السعاة ، والوسيلة التي يمكن ان يعبر بها عن هذه الحيرة ، والاسلوب الذى يخاطب به الخليفــة والاشكال التي يقدمها له لتكون حجته مقنعة ، واساسا لقبول الشكوى ، .. ان محاولة الشاعر وضع هذا التساؤل في بداية القصيدة ووفق المنهج التقليدى الذى يضع الحوار داخل القصيدة من اجل الاستفاضة في الحديث المطلوب وفسح المجال امام العرض الذى يريد ان يتقدم به ، والكشف عن الجانب الذاتي الذى يحرك الانسان من اجل الحقيقة ويدفعه من اجل التعبير ويترك له مجال الحديث من خلال المخارج المقنعة ، والعلل المقبولة ، كل هذه المسائل هي التي حددت له له هذا التساؤل وتركته امام الحقيقة التي يريد ان يتحدث عنها من اجل الهدف الاساس ، والغاية المتوخاة ، لقد وفق الشاعر في مد الصورة ، ووفق في الوصف الذى وقف فيه عند راحلته ، وقد حاول ان يضفي عليها مايجعلها قادرة على الوصول امينة في حمل الرسالة التي اضطلعت بها ، وآمن بحق هذه الجموع التي اكتوت بقسوة الجور وعانت من ظلامة ولاة الامور ... وهي وثيقة لها اهميتها لما تضمنته من صراحة واحتوته من حرية رأى ، واكتسبته من صدق معالجـة ، والراعي يقدم وثيقته الجريئة ، ويحمل هموم بني نمير ، من خلال قصيدتــه هذه التي اكتسبت موقعها حتى قال عنها الراعي نفسه : من لم يرو لي هذه القصيدة وقصيدتـي (١) :

---

١ – البغدادى : الخزانة ١ / ٥٠٢ .

بان الاحبة بالعهـد الذى عهـــدوا

مـن ولـدى فقـد عقنـــي

والقصيدتان في معنى واحد ، وتجريان في غرض واحد ، وان حرص الشاعر على الالتزام والاهتمام بهاتين القصيدتين يشكل هدفا رئيسا في حياته . ويضعان الشاعر في مصاف اولئك الشعراء الذين نذروا نفوسهم من اجل امتهم ،وحققوا لها الحياة الكريمة ، وعبروا عن طموحها عندما تريد ان ترسم مستقبلها ،ووقفوا عند مصائبها عندما نزلت بها النوازل فكانوا السنة صدق صريحة ، واوعيـــة مشاعر امينـــة ....

ان اطار القصيدة الواسع يحدد لنا كثيرا من الجوانب الانسانية التي عرف بها هذاالشاعر ،ويحدد كثيرا من الجوانب الاخلاقية التي اصبحت سمة من سماته ويحدد كثيرا من الجوانب الفكرية التي عبر من خلالها عن فلسفته في الحياة وعقيدته ، وايمانه بحق الدولة التي تؤمن للفرد العدالة وتدفع عنه المظالم ، وتنقذ بقيته من جور اولئك الذين أتمنتهم الدولة على افرادهـــا ..

ان مفتاح الاستفسار الذى تضعه خليدة هو مفتاح الحديث الذى يريد ان يعبر عنه الشاعر ، وهو تجريد واضح وتجسيد لتساؤل مشروع درج عليه الشعراء فقلدوه ، فكان حوارا صريحا تناولوا فيه القضية الاساسية التي ارادوا التعبير عنها ، ثم تركوا لانفسهم مجال الحديث ، عن اولئك الذين ازروا باموال القوم وبدأوا بأخذ الزكاة مضاعفة ، وقد عانى الفقير من ذلك معاناة صعبة لانه لايملك من اللبن الا قدر كفايته .. لقد حاول الشاعر ان يعبر عن احوال قومه مخلصا ،وينقل احساسهم الى المسؤولين ملتزما ، ويرفع شكاواهم اليه صريحة وأمينا . وقد استجاب الخليفة لطلبه ، ولعل صورة الاباء والترفع والشرف تتجلى في الحوار الذى دار بين الشاعر والخليفة فعندما قال له ، عبد الملك ، فتريد ماذا ؟ قال : ترد عليهم صدقاتهم فتنعشهم . فقال عبد الملك : هذا كثير ، قال : انت اكثر منه ، قال : فسلني حاجة

تخصك ، قال : قد قضيت حاجتي . قال : سل حاجتك لنفسك . قال : ما كنت لافسد هذه المكرمة (١) .

ان صورة الشاعر وهي تحمل النقل الامين لهموم الجماعة ، والاحوال الجائرة التي ترتكب باسم السلطان ، وتبصير اولى الامر بها لوضع حد لها ، وتخليص هذه الجموع مما تعانيه وانقاذها مما تتجرعه على ايديهم تمثل الريادة الحقة في اداء الرسالة ، والصيغة السليمة التي يجب ان يتمثل بها كل الشعراء الذين ترك لهم مجال التعبير ، وحملوا رسالة القلم واستوعبوا احساس المجاميع الكبيرة التي كانت تنظر اليهم باحترام ، وتسلم مقاليدها اليهم بثقـة .

وكان الراعي من خلال هاتين القصيدتين صادقا مع نفسه لانه استطاع ان يحقق لها وظيفتها في العمل والاحساس ، وصادقا مع غيره لانه استوعب المسألة وادرك ابعادها وادى امانتها دون ان يبالي بما يترتب عليها ، وقد كان موفقا في اختيار المعاني والتمهيد والانتقال ووضع الصور في المواضع المناسبة وهذا ماجعل هذه القصائد وغيرها صورة من صور الالتزام الحقيقي .

وبقي الشعراء يحملون هذه الهموم على الرغم من تفاوت المسؤولية التي يؤدون بها هذه الهموم ولكنها كانت من حيث الاداء قادرة على نقل المشاعر والاحاسيس وهي مشاعر متناثرة في بطون الدواوين وقد آن الاوان لجمع تلك القصائد التي تعطي تاريخ الامة قدرته على العطاء وتحدد للجماهير قدرتها على المجابهة وتبين للشعراء التزامهم بواجبهم في الريادة والقيادة . وقد ظلت الدراسات بعيدة عن ابراز هذا الجانب وتوضيح ابعاده الانسانية ، لانها كانت تعرض للشواهد لامن حيث الاداء والدلالة وانما من قبل الاستشهاد وهو باب افقد كثيرا من النصوص مضامينها ، وافرغها من المحتوى الحقيقي الذى كانت تدور فيه لان الشعراء عندما تحدثوا في هذه المجالات كانت احاديثهم صورة من صور التعبير الحقيقي عن المعاناة ، وانهم كانوا يعلمون ان اولئك العمال او الولاة كانوا يتجاوزن في

---

(١) الاغاني ٢٠ / ١٧٢ (بولاق / ١٢٨٥) .

في اعمالهم الحدود المقررة والأهداف المرسومة، والاعراف التي التزمت بها الدولة ولعل اجابات الخلفاء لتلك الصرخات والمحاسبة الحازمة التي كانوا يأخذون بها اولئك الولاة كانت تؤكد هذا الجانب وتعطي تلك الدلالات التي ظلت اساسا من أسس البقاء الحقيقي لكيان الدولة.. فهذا كعب الاشقرى يخاطب عمر بن عبدالعزيز فيقول (١) :

ان كنت تحفظ مايليك فانما عمال ارضك بالبلاد ذئاب
لن يستجيبوا اللذى تدعو له حتى تجلد بالسيوف رقاب
باكف منصلتين اهل بصائر في وقعهن فواجِرٌ وعقاب

وعندما وقف عمر بن عبد العزيز على المنبر ليخطب في الناس قام اليه رجل فقال (٢) :

ان الذين بعثت في اقطارها نبذوا كتابك واستحل المحرم
طلس الثياب على منابر ارضنا كل يجور وكلهم يتظلم
واردت ان يلي الامانة منهم عدل وهيهات الامين المسلم

ولم يبتعد الشعر عن تقديم الصورة الحقيقية التي كانت عليها حالة بعض القبائل عندما يشتد بها الجدب، وتتوالى عليها سنوات القحط، فترتفع اصوات الاستغاثة والنداء والشكوى وعندها لم يجدوا وسيلة الا مناداة الشعراء باصوات الهلاك، وهنا يتحرك الشعراء لنقل الاخبار وتقديم الصورة الى الخليفة كما صنع الفرزدق حين قال (٣)

رأوني فنادوني، اسوق مطيتي باصوات هلاك سغاب حرائره
فقالوا: اغثنا ان بلغت بدعوة لنا عند خير الناس انك زائره
فقلت لهم: ان يبلغ الله ناقتي واياى اني بالذى انا خابره
... اغث مضرا ان السنين تتابعت عليها بحر يكسر العظم جازرة

---

١ - كعب الاشقرى. الديوان / ٣٩٠ (ضمن كتاب « شعراء امويون - القسم الثاني)
٢ - الجاحظ. البيان والتبين ٣ / ٣٥٩.)
٣ - الفرزدق. الديوان ١ / ٢٤٨.

ويستمر الشاعر في نقل الصورة التي رأها، ووضعها امام الخليفة الذى أخذ على نفسه رعاية الابناء وحمايتهم من عاديات الزمن وخطوب المجاعة ولوعة الفقر البائس، وعندما تتوالى سنوات الجدب وتستمر ايام البؤس والمسغبة ولم يعد الصبر علاجا لايقاف خلجات الصدور واسباب التذمر يفزع الناس الى الشعراء للاعراب عن اوضاعهم التي اصبحت لاتطاق وفي هذا الموقف الانساني تتحرك مشاعر التأثر، وتنطلق جوامح الكلم لتعبر عن الحس الانساني الذى اصبح الناس عليه وتشد الرواحل الى حيث يفزع الناس لتدارك الواقع المؤلم وايقاف الحاجة القاتلة وسد الافواه الجائعة التي اصبحت غير قادرة على الصمت ولا مؤمنة بالواقع المرير. ونهض الفرزدق ثانية ليسوق راحلته من (قسا) الى حيث الحاجة واو المنتجع فيقول (١)

وساقنا من «قسا» يزجي ركائبنـــا	اليك منتجع الحاجات والقـــدر
وجائحات ثلاث ماتركن لنـــا	مالا به، بعد هن الغيث ينتظـــر
ثنتان لم تتركا لحما وحاطمـــة	بالعظم حمراء حتى اجتيحت الغرر
فقلت كيف باهلي حين عض بهـم	عام له كل مال معنق جـــزر
عام اتى قبله عامان ماتركـــا	مالا ولابل عودا فيهما مطـــر

ويعود الفرزدق مرة اخرى الى وضع الصورة امام سليمان بن عبد الملك وهي صورة تدعو الى الاشفاق بعد ان عض الدهر عليهم نبواجذه، وامسك بهم القحط حتى بات الاحياء يغبطون الاموات وتمنوا ان يكونوا موتى .. فقال (٢) :

لم يبق منهم غير السـنة	واعيظم وحواصل حمـــر
ويُحجرون بغير اغطيـــة	في البر من بعثوا وفي البحـــر
ويكلفون اباعرا ذهبـــت	جيفا بلين، تقادم العصـــر
حتى غبطنا كل محتمـــل	يمشي باعظمه الى القبـــر
وتمنت الاحياء انهـــم	تحت التراب وجيء بالحشر

١ — الفرزدق . الديوان ١ / ١٨٢ .

٢ — الفرزدق . الديوان ١ / ٢٦٣ .

ومثل وقفة الفرزدق يقف جرير والراعي والاخطل ومعظم الشعراء الذين كانت تهزهم اوضاع ابناء امتهم وهم يعانون ظروف الدهر القاهرة ، ويجابهون قسوة الطبيعة ، ويشعرون بسطوة الدهر التي تدفعهم الى الشكوى وتحملهم على الوقوف من اجل الدفاع عن وجودهم وتلح عليهم هذه الظروف لمناشدة الشعراء وهم يحملون قدرة التصوير وبراعة الوصف ويمتلكون دواعي الحضــور في حضرة الخليفة لايصال هذه الشكوى ونقل الحالة المؤلمة التي تضطرهم اليها طبيعة الحياة . وعلى الرغم من كل الاحداث التي رواها المؤرخون ووقفوا عندها وهم يعالجون المواقف ويؤرخون الايام ويواكبون مسيرة الامة فأن هذه الزوايا التي ظلت بعيدة عن التناول بقيت بحاجة الى الكشف الذى يعطي العصر طبيعته ، ويحدد ملامحه الى جانب كونه يمثل صورة الوضع السياسي الذى كان فيه الخليفة يستجيب لكل الاصوات ، ويستمع لكل الأقوال التي كانت ترفع اليه او تعرض في حضرته او تناقش في مجالسه ، كما كان بعض الشعـراء – يحملون امانة النقــل ، ويحرصون على ايصال الصوت المسموع ، وينقلون الصورة التي كانت تدور في اذهان الناس بلا تكلف ، ويكشفون الواقع الحقيقي الذى يتعرض له الجمهور من قبل الولاة او العمال او العرفاء ، ولم ترهبهم سلطة ، ولايخشون في الحق لومة لائم ، لقد اغفل المؤرخون هذا الجانب ، او عرضوا له من خلال الزوايا التي لم تكشف عن الاهمية الكبيرة التي كان يمثلها ، وهذا ماجعل صورة الاحداث بعيدة عن وقائع التاريخ وفق دائرتها الكلية ، وجعل المضامين الانسانية التي وقف عندها الشعراء غير قادرة – وهي متناثرة على تحديد الاطار الفكري الذى كانت تعالج فيه القضايا ، فالخليفة الاموى كان يستمع والولاة الاخرون كانوا يتابعون والعمال الذين عرفوا بالتزامهم بالقيم الكبيرة التي دعت اليها الدولة كانوا يتحركون في هذا الاطار ، والشعر الذى ظل بعيدا عن التحريف ، وخارج دائرة التغبير يمثل الصورة الحقيقية لطبيعة العصر الذى اخضعت كثير من وقائعه الى المبالغة ، الى جانب الوضع والتزوير الذى اصبح صفة ملازمة لكثير من الاخبار بسبب الفترة التي كتب فيها تاريخ الدولة العربية في العصر الاموى ، حتى حمل من الاخبار

مالا يمكن تصوره ، وأفترى على الرجال المؤمنين من الاقوال مالا يصدق .. وتلك مسألة لابد ان يعاد فيها النظر ليأخذ الرجال حقهم ، ولتكتب الحقائق وفق منظور علمي يعطي الدولة العربية بعدها في التكوين ، ويحددلها دورها في تثبيت قاعدة الفكر العربي ، وفي ترسيخ قواعد الدعوة العربية ، وفي انضاج بواكير الفن العربي الاصيل .. ولابد ان يكون الشعر قناة جديدة تصب في المجرى التاريخي الذى اصبح بحاجة الى اغنائه بمادة جديدة توثق احداثه ، وتقوم ماخرج عن حقيقته وتؤكد الوجه المشرق الذى ابرزته الحياة العربية في كل عصر ..

وكما كان الشعر صورة للواقع العربي في عصر الدولة العربية في العصر الاموى وكما كان الشعراء السنة صدق ناطقة بالاحداث الكبيرة والصغيرة التي ألمت بالامة فانهم ظلوا يمثلون الصوت الحقيقي لتطلعات الامة وتسجيل تاريخها فقد كان ابو تمام لونا تاريخيا واضحا ، وصوتا عربيا عاليا ، وقف على احداث العصر في شعره ، وعبر عن احساس الجمهور في ابياته وتابع مسيرة الامة وهي تسعى من اجل تحرير الانسان ، وقد حفل ديوانه بهذه الاخبار التي تكشف عن كثير من الاحداث التاريخية التي لم تشر اليها اخبار المؤرخين . اما البحترى فكان قناة شعرية اخرى من قنوات التاريخ فهو يؤرخ لاحداث النزاع العنيف التي كانت تشنجر بين قبائل تغلب فتجر الى صدام مرير ومعارك دامية ويمكن اعتبار قصائد البحترى في تثبيت اخبار هذه الاحداث الوثيقة الوحيدة بعد ان اغفلتها كتب التاريخ ، ولم ينس البحترى وهو يتحدث عن هذه المعارك الاشارة الى جهود الفتح بن خاقان في انهاء الصراع واعادة الامور الى مجاريها ..

ولم يخف شعوره بالالم وهو يرى الديار تخزب والدماء تسيل والاخوة يقتلون حيث يقول (١)

بني تغلب اعـــز ز علي بـان ارى ديـاركم امست وليس لها اهـــل
خلت بلد من ساكنيها واوحشـــت مرابع من سنجار يهمي بها الوبـــل

---

١ – البحترى . الديوان ١ / ٧٢ .

افي كل يوم فرقة من جميعـــكم تبيد و دار من مجامعكم تخلـــو
مصارع بغي تابع الظلم بينهـــا بساعة عز كان آخره الـــذل

وعندما تجدد القتال بين قبائل بني تغلب وكاد يودي بها ويستأصل شأفتها ، قام الخليفة المتوكل بدوره لانهاء هذا القتال واوكل المهمة الى الفتح بن خاقان ، وكان الشاعر يدرك مبلغ الدمار والقتل والفناء الذى سيلحق بهذه القبيلة العربية ويدرك الدور الانساني الذى حققه هذا الخليفة الذى اعاد لم الشمل والف بين القلوب وخفف من الاندفاع الاهوج الذى ركب بعض الرؤوس ، فأعيدت الرماح الى مواقعها والسيوف الى اغمادها ، وقرت القلوب الواجفة ، فأذا بالسلام يفشو والهدوء يستتب والامان يعم وقد تم ذلك بجهد الخليفة الذى قال فيه الشاعر (٢) :

فلولا امير المؤمنين وطولـــه لعادت جيوب والدماء ردوعهـــا
فقد ركزت سمر الرماح واغمدت رقاق الظبا : محفوها وصنيعهـــا
فقرت قلوب كان جما وجيبهـــا ونامت عيون كان نزرا هجوعهـــا

ومن الغريب ان تسكت كتب التاريخ عن هذه الاحداث وعن غيرها من التي وقف عندها البحترى وقفات طويلة مثل مدائحه للمتوكل عند سفره الى الموصل على رأس جيش كبير لقتال الـــروم (٣) :

ان هذه المواقف الواضحة والاشارات الدقيقة واسماء الاشخاص الذين يقف عندهم والحوادث التي اخذت حجمها في عصر الشاعر يجعل الديوان اكثر تأثيرا في تحديد اتجاه الشاعر الى جانب مادته التاريخية التي تضاءلت صورتها عند المؤرخين وضاقت ابعاد وجودها في كتبهم واسفارهم ، لان حرص الشاعر كان يصيب في تحديد الاسماء تحديدا دقيقا ، ويؤكد الصورة الواقعية التي كانت تتراىء كل احجامها في نظره وتنضح كل اوصالها في صورته المتميزة .

---

٢ - البحترى . الديوان ١ / ١٢ .

٣ - ينظر ديوان البحترى ١ / ٢١

الجامع الكبير في شبام كوكبان
من روائع الفن العمارى العربي الاسلامي في اليمـــن

الدكتور غازى رجب محمد
كلية الآداب / جامعة بغـــداد

تقع مدينة شبام الاثرية الى الشمال الغربي من مدينة صنعاء ويشار اليها في المراجع التاريخية باسم « شبام اقيان » نسبة الى اقيان بن زرعة بن سبأ الاصغر – احد ملوك حمير – لتمييزها عن مدن اخرى لها نفس الاسم (١) . وقديما كان يطلق عليها اسم « يحبس » (٢) كما سميت بأسم « شبام كوكبان » نسبة الى مدينة كوكبان القابعة فوق جبل ذخار المطـــل عليها وفيها قصر مزين بزخارف مطعمة بالاحجار الثمينة التي تخطف الابصار ببريقها ولمعانها ليلا كالكوكب الدرى (٣) .

وقد اتخذت مدينة شبام عاصمة للدولة اليعفرية التي اسسها الامير يعفر بن عبد الرحمن بن كريب الحوالي بعد انتصاره في محاربة قواد الخلافة في بغداد واستقلاله فيها عن الدولة العباسية (٤) .

وقد اتسمت الدولة اليعفرية بميسم الثقافة والعلم والبناء والتعمير فشيدت المساجد التي اشتهرت بجمال بنائها وروعة زخارفها كالجامع الكبير في صنعاء

---

(١) الهمداني : الاكليل جـ ١٠ ص ٥١ حاشية ٣ ، ص ٩٦

(٢) نفس المصدر السابق جـ ١٠ ص ٩٦ ، ٢٣٢ ، الويسي : اليمن الكبرى ص ٦٤ .

(٣) ياقوت : معجم البلدان مادة (شبام) ، الهمداني : صفة جزيرة العرب ص ٢٣٣ ، الاكليل جـ ١٠ ص ٥١ حاشية ٣ ، الويسي : نفس المصدر ٦٤ ، ٦٥ .

(٤) الهمداني : صفة جزيرة العرب ص ٢٣٢ – ٢٣٣ ، الاكليل جـ ١٠ ص ٥١ حاشية ٣ ، عمارة اليمني : تاريخ اليمن ص ٥٤ حاشية ٢ ، ص ٥٦ حاشية ، معجم البلدان مادة (شبام) .

والجامع الكبير في شبام كوكبان (١) . وعلى الرغم من اختفاء هذه الدولة من المسرح السياسي الا ان اثارها الباقية مازالت شامخة كالطود لتحدثنا اليوم عن الامجاد الغابرة والحضارة التليدة والفن الاصيل في كل من المسجدين المذكورين .

ويشير الحجرى (٢) الى ان الامير اسعد بن ابراهيم بن يعفر (ت ٣٣١ هـ ٩٤٢ م) (٣) هو باني هذا المسجد ولكننا ندرك من الروايات التاريخية ان هذا المسجد كان قد بنى قبل استقلال البعفريين عن جسم الدولة العباسية اوفي بداية تمتعهم بالاستقلال ورغم قلة الاخبار في المراجع التاريخية الا ان ابن رستة (٢٩٠ — ٣٠٠ هـ / ٩٠٣ — ٩١٣ م) قد اشار الى انه مسجد جامع كبير (٤) كما اشار اليه ابن حوقل (ت بعد ٣٣٢ هـ / ٩٤٣ م) ايضا (٥) .

ومن الحوادث المهمة في تأريخ هذا المسجد ومئذنته ان ابراهيم بن محمد بن يعفر بن عبد الرحيم قتل اباه محمد وعمه ابراهيم سنة ٢٦٩ هـ / ٨٨٢ م بأمر من جده بعد المغرب في صومعة هذا المسجد (٦) .

وتأثرت مساجد شبام في العصر الايوبي عندما استباحها الملك المعز اسماعيل بن طغتكين سنة ٥٩٦ هـ / ١١٩٩ م وحول مسجدها الجامع الى اسطبل للخيوانات عند محاصرته لمدينة كوكبان كما اتخذ من اخشابها ومن ابواب مساجدها زحافة لجيشه (٧) .

---

(١) ابن رستة : الاعلاق النفيسة ص ١١٣ ، ابن حوقل : صورة الارض ص ٣٧ .

(٢) مساجد صنعاء ص ٢٧ .

(٣) يحي : غاية الاماني ق ١ ص ٢١٩ .

(٤) الاعلاق ص ١١٣ .

(٥) صورة الارض ص ٣٧ .

(٦) الاكليل جـ ١٠ ص ١٧٩ حاشية ٢ ، اليماني : تاريخ اليمن ص ٣٤ ، العقيلي : المخلاف السليماني جـ ١ ق ١ ص ١٤٩ . وقد اشار الى هذا يحي في حوادث سنة ٢٦٣ هـ / ٨٧٦ م في كتابه غاية الاماني ق ١ ص ١٦٥ .

(٧) يحي : نفس المصدر ق ١ ص ٣٥٢ .
Lewcock and Smith, Art "Two Early Mosques in Yemen" p 117
وانظر مؤلف مجهول : تاريخ اليمن ص ٢ .

ورغم ماأصاب المسجد من نكبات فقد بقيت من زخارفه وعمارته اجزاء كثيرة تشهد بالعناية الفائقة التي بذلها المزوقون العرب المسلمون في زينة هذا المسجد واحكام بنائه .

وقد اعيد استخدام كثير من مواد البناء القديمة في جدران واروقة المسجد نقلت اليه من احد القصور القديمة المجاورة للمسجد الذى مازالت اسسه موجودة حتى اليوم .

عمارة المسـجد

ويقع المسجد في الوقت الحاضر غرب المدينة الحالية داخل الاسوار القديمة في مكان مرتفع عن الارض المحيطة به وهو مستطيل الشكل طول اضلاعه من الداخل : جدار القبلة ٨٠ ر٢٢ م والجدار الجنوبي ٢٨ ر٢٣ م والجدار الشرقي ١٣ ر٣٦ م اما الجدار الغربي فطوله ٨٠ر٣٢ م . ويبدو ان اختلاف اطوال اضلاعه ناتج عن كثرة الترميمات التي نفذت فيه .

الجدران الخارجية وميزاتهـــا

وجدران المسجد مبنية بقطع منتظمة من الحجر الجيرى بارتفاع ٨ م تقريبا وهي سميكة صلدة عديمة النوافذ تبدو فيها التأثيرات الفنية القديمة واضحة جلية فقد اتبع البناء طريقة التدرج العمارى من اسفل الى اعلى كجامع صنعاء وهي من ميزات العمارة اليمنية الحميرية القديمة .

ويقع المدخل الرئيس للمسجد في الجدار الشرقي ويؤدى مباشرة الى الاسكوب الرابع في بيت الصلاة ويسبق هذا الباب باب صغير يؤدى مباشرة الى اسكوب المحراب واغلب الظن ان الامام كان يستخدمة بدلا عن الباب الذى يفتح عادة الى جانب المحراب حتى لايتخطى رقاب المصلين . ويتقدم المدخـــل الرئيس من ألخارج قبة قائمة على اربعة عقود حجرية لعلها اضيفت في عهد السيطـرة ألعثمانيـــة .

والقسم العلوى من الجدران الخارجية مبني بالطابوق ومزين بشريط عريض من زخرفة مجذولة تدور حول الجدران من جميع الجهات اسفل الشرافات المدرجة التي تتوج الجدران الاربعة . وفي القسم الجنوبي من الجدار الشرقي باب ثالث يؤدي مباشرة الى المؤخرة في الاسكوب الاول منها المطل على الصحن ومن المؤخر باب كبير آخر في الجدار الجنوبي يؤدى الى مطاهير المسجد .

اما الجدار الغربي فقد فتح فيه بابان الاول – مسدود – في الجهة الشمالية في مكان يقابل المدخل الرئيس في الجدار الشرقي ويؤدى الى الاسكوب الرابع مباشرة في بيت الصلاة اما الباب الثاني فيؤدى الى الاسكوب الاول من المؤخرة ويقابل الباب الثاني في الجدار الشرقي ، ويؤدى من الجهة الثانية الى المطاهير ومرافق اخرى .

ويلاحظ في جدران هذا المسجد تشابها في السمك وطريقة البناء الا في القسم المحصور بين الباب الجنوبي والزاوية الجنوبية الغربية من المسجد حيث امتاز بتجاويف جدارية يرجع بناؤها لتوسيع الممر القائم امام البرك .

وهناك بروز قائم الزوايا في الجدار الشمالي من الجهة الخارجية خاص بحنية المنبر التي فتح في اعلاها شباك يسمح بمرور الهواء والضياء للامام اثناء القاء الخطبة .

الصحن والاروقة

اما داخل المسجد فيتكون من صحن مكشوف (شماسي) مستطيل الشكل تقريبا مساحته حوالي ١٤× ٥ ر١٢ م مبلط بالواح حجرية تطل عليه اربعة اروقة كانت مفتوحة على الصحن بعقود مرتفعة اكبرها رواق القبلة . ويحيط الصحن في الوقت الحاضر جدار سميك سدت بوائكه المطلة على الصحن وفتحت فيه ابواب ونوافذ عليها ستائر جصية وقمريات رخامية لادخال الضياء الى الاروقة وقد رتبت هذه النوافذ بصورة زوجية يعلوها فتحة دائرية كانت كلها مغطاة بالرخام الشفاف (قماري) . وربما حدث هذا التغيير في عصر مبكر لعله القرن الثالث الهجري عندما سيطر اليعفريون على مدينة شبام .

اما ارتفاع السقف الداخلي عن الارضية الحالية للاروقة فهو ٦٨ ر٦ م (١) تحمله اعمدة قديمة يتكون كل منها من ثلاث قطع متعددة الطرز والاشكال معظمها مثمن ثبتت بسفافيد معدنية ويعلو هذه الاعمدة تيجان من ثماني مراوح نخيلية في اسفلها حلقة من اربع وعشرين ورقة صغيرة اسفلها شريط بارز مفتول ولبعض هذه الاعمدة تيجان منحوتة مع البدن عليها زخارف محفورة كما ان البعض الآخر خال من التيجان وهذهالتيجان بعضها حميري قديم والبعض الآخر يرجع الى العصر الاسلامي .

ويحمل سقف المسجد اربعة وسبعون عمودا ستة وثلاثون منها في بيت الصلاة مرتبة باربعة صفوف موازية لجدار القبلة في كل صف منها تسعة اعمدة مكونة اربعة اساكيب وعشرة بلاطات اما المجنبتان ففي كل منهما ستة اعمدة بصفين عموديين على جدار القبلة وفي مؤخرة المسجد ستة وعشرون عمودا بثلاثة صفوف في كل صفمنها تسعة اعمدة عدا الصف القريب من الجدار الجنوبي ففيه ثمانية اعمدة حيث شغلت المئذنة القديمة مكان العمود التاسع القريب من الزاوية الجنوبية الشرقية وتكون بمجموعها ثلاثة اساكيب وعشرة بلاطات .

وفي جدار القبلة محراب مجوف لايتوسط بلاطة المحراب وانما يقع خلف صف الاعمدة مباشرة . والى يمين المحراب منبر مجوف كذلك وهما مع الزخارف المحيطة بهما تحفة فنية رائعــة .

يتكون المحراب من حنية مجوفة اعلاها مخوص على شكل مروحة نخيلية كبيرة شبيهة بعدد من المحاريباليمنية مثل محراب الجامع الكبير فيصنعاءومحراب ضريح شمس الدين في كوكبان ومحراب الجامع الكبير في الروضة وهي من

---

(١) اشار ,Lewcock ص ١١٨ الى ان ارتفاع الاعمدة ٨ م وهو غير صحيح .

الطراز السائد في المحاريب وواجهات العمائر خلال العصر الفاطمي في مصر ويدنو التجويف العلوى قوس بارز تفصل بينهما كتابة وتعلو حنية المحراب قوس مفصص بارز عن الجدار في وسطه خوذة (قبة) زخرفية نرى مثلها في كل من كوشتي العقد . وفي هذا القوس زهرة تتكون من اثنى عشر فص اسفلها زخرفة نباتية محورة عن الطبيعة . وعلى كل من جانبي حنية المحراب عمود جصي اسطواني الشكل يعلوه تاج جصي كذلك . ويحيط بهذا المحراب اطار عريض مزين بزخارف جصية نباتية وكتابات وكذلك المحراب والاجزاء المحيطة به .

اما المنبر المجوف فيقع الى يمين المحراب داخل الجدار الشمالي ويبرز من الخارج عن مستوى واجهة هذا الجدار والراجح ان هذا المنبر الحائطي هو اقدم منبر من نوعه في العصر الاسلامي اذ ان المنابر المعروفة منذ زمن النبي (ص) الخشبية منها والحجرية كانت بارزة عن الجدار الى يمين المحراب .

ويرتفع هذا المنبر قليلا عن ارضية المسجد ويعلو حنيته قوس مسنن في كل من كوشتيه خوذة (قبة) شبيهة بالتي على واجهة المحراب . اما داخل الحنية فاعلاها مخوص فتح في وسطها نافذة صغيرة يحيطها اطار جصي جميل لعلها تستخدم كملقف لادخال الهواء الى الخطيب ولامداده بالضوء الكافي عند القاء الخطبة نهارا . وعلى جانبي حنية المنبر عمودين شبيهين بما وجدناه على جانبي المحراب .

ويعلو المنبر شريطان من الزخارف الجصية احدهما يتصل بالمحراب والثاني من كتابات نسخية يدور حولهما وفيه رف جصي جميل اضافة الى رف آخر غاية في الروعة والجمال .

المطاهيـــــر

وتقع مطاهير المسجد في الجهة الجنوبية منه خارج الرواق يؤدى اليها باب من الرواق الجنوبي قرب المئذنة وكان يؤدى اليها باب ثان في الجدار الغربـــي من المؤخـــرة .

وتقع المئذنة الاصلية في الزاوية الجنوبية الشرقية داخل مؤخرة المسجد الا ان قسمها العلوى سقط في فترة متأخرة ولم يبق الا القاعدة الصلدة ببابها القائم في الجهة الشمالية منها داخل الرواق يؤدى الى اعلاها . والغالب ان المئذنة الحالية قد بنيت على غرار المئذنة القديمة .

وتقع المئذنة الحالية في الزاوية الجنوبية الشرقية خارج الجدار الجنوبي الذى يبعد عنها حوالي شبر واحد بناها السيد علي بن عبد القادر في بداية القرن العشرين بعد سقوط المئذنة الاولى (١) وتتكون من قاعدة مربعة بارتفاع جدار المسجد الذى يبلغ حوالي ٨ م ومبنية بحجارة مشابهة لحجارة الجدران وبالطريقة المدرجـــة في البناء . فالقسم العلوى من هذه القاعدة مبني بالاجر ومزين بزخرفة مجذولة شبيهة بزخرفة القسم العلوى من جدران المسجد وبنفس الارتفاع اضافة الى الكتابات الكوفية المنحوتة بقطع الاجر وفي قاعدة المئذنة عدة نوافذ صغيرة فتحت لادخال الضياء الى درج المئذنــة .

ويقوم فوق القاعدة المربعة قاعدة اجرية اصغر حجما ذات عشرة اضلاع تبرز قليلا عن البدن الاسطواني القائم فوقها ويتوج القاعدتين شرفات مسننة مغطاة بالجص .

ويدور حول البدن زخارف معمولة بالاجر على شكل جامات وإحزمة وكتابات قرآنية مغروزة في البناء .

ويعلو البدن شرفة المؤذن المزينة بالزخارف الهندسية ، يرتفع فوقها « الفحل » وهو اسطواني ايضا مبني بالاجر على شكل اشرطة عمودية تعلوها نوافذ صغيرة للاضاءة وعلى الفحل كتابات وزخارف مجذولة معمولة بالاجر ويتوج المئذنة قبة صغيرة مضلعة يعلوها سفود معدني فوقه كرتان معدنيتان . وهذهالقبة شبيهة بالقباب التي انشأت في القاهرة في العصر الايوبي .

---

(١) محادثة شخصية مع احد المعمرين .

ولهذه المئذنة ثلاثة ابواب : الاول في الطابق الارضي في الجهة الغربية من القاعدة . اما الباب الثاني فهو في اعلى القاعدة سدبالحجارة ويمكن الوصول اليه من سطح بناء ملحق بالمسجد من الجهة الغربية اما الباب الثالث فقد فتح في القاعدةذات العشرة اضلاع ويوصل اليه من سطح المسجد .

السقف

يتكون السقف الخشبي الذى يغطي اروقةالمسجد من طبقتين يفصلهما فراغ . السقف العلوى منهما بسيط من الخشب العادى ومن فروع الاشجار (قصع) المرصوصة رصا متقنا فوق الواح خشبية لاتبعد عن بعضها اكثر من ٥ ر٣ م ومغطاة من الاعلى بطبقة طينية سمكها حوالي ٣٠ سم وضع فوقه طبقة من الواح حجرية رقيقة وقضاض . اما السقف الثاني (الداخلي) فمن خشب الساج المزخرف بانواع الزخارف التي اضفت عليه مسحة جمالية رقيقة شفافة ترجمت عمق الاحساس الفني المرهف ورقي الذوق والقدرة على الخلق والابداع .

وسقف بيت الصلاة يتكون من الواح خشبية محمولة على جوائز تقسمه الى مربعات كبيرة تبلغ الاثنين وعشرين مربعا كامل الزخرفة اضافة الى مربعين آخرين يقوم كل منهما مقام القبة حيث انهما اعمق من البقية ويقومان امام المحراب ويحيط بكل من هذه المربعات افريز من المقرنصات داخله وحدات زخرفية متعددة الاشكال محفورة وملونة بالالوان الاصلية التي تأثرت بفعل العوامل الطبيعية . وكل مربع في هذا السقف تختلف زخارفه عن باقي المربعات اختلافاً بيناً ومجنبات المسجد مغطاة بجوائز كبيرة تبعد عن بعضها حوالي نصف متر غطيت المساحة بينهما بحشوات زخرفية مربعة داخل اطارات غائرة .

وزخرفة سقف المسجد ناقصة غير تامة ولاندرى فيما اذا كان هذا شأنها منذ زمن بنائها او انها سقطت وتداعت بتقادم الزمن عليها . وتقتصر الزخرفة في الوقت الحاضر على سقف بيت الصلاة فقط رغم خلو قسم من هذا الرواق من الحشوات الخشبية المزخرفة .

واهم الظواهر العمارية في مسجد شبام تجسدت في تيجان الاعمدة المنحوتة على شكل مراوح نخيلية وهي نماذج متأخرة من الاصول القديمة ولعل سبب اتخاذها يعود الى التيمن باستخدام سعف النخيل وجدوعه في سقف واروقة مسجد النبي (ص) في المدينة كما ان البوائك الصماء التي تزين واجهات الصحن قديمة الجذور في العصر الاسلامي اذ انها زينت الواجهة الشمالية لقصر الاخيضر وفي باب بغداد في مدينة الرقـــة .

ولانجد في هذا المسجد كتابات معاصرة لتأريخ بنائه الاول ولعل الكتابات النسخية المحيطة بالمحراب ترجع الى مابعد الفترة التي عطلت فيها الصلاة زمن الايوبيين عندما هاجموا كوكبان في اواخر القرن السادس الهجرى (١٢ م) .

التغير الحضارى والاجتماعـــــي
ومسألة التحرر في الوطن العربـــي (١)

الدكتورة فوزية العطيـــــة
استاذة علم الاجتماع المساعـدة
كلية الآداب ــ جامعة بغـــداد

المقدمـــــة

يمكن ان تصنف دراسة الحضارة والتغير الاجتماعي ضمن اطار موضوع علم اجتماع التنمية . وعلم اجتماع التنمية فرع حديث من فروع علم الاجتماع ، نما وازدهر بعد الحرب العالمية الثانية . وبرزت اهميته بعد التقسيم الثنائي للعالم الى مجتمعات زراعية تقليدية فقيرة تابعة ، ومجتمعات صناعية حديثة غنية مسيطرة اقتصادياً وسياسياً وثقافياً .

ولكن اكتشاف الثروات الطبيعية الهائلة في العديد من تلك المجتمعات التقليدية ، وانتشار الوعي السياسي والقومي ، وحصول الكثير من المستعمرات واشباه المستعمرات على الاستقلال السياسي ادى الى خلق كتلة جديدة مـــن المجتمعات التي تسير في طريق التغير الحضارى والاجتماعي والتي لاتنطبق عليها مواصفات المجتمعات التقليدية ، كما انها لم تصل بعد الى مرحلة متقدمة من التصنيع او الاستقلال الاقتصادى والثقافي ، على الرغم مما تتميز به من نمط جديد في التغير الحضارى والاجتماعي السريع .

---

(١) البحث قدم الى منظمة اليونسكو(قسم التنمية والثقافة) ، حـ ١ اعتبر ضمن الاعمال التحضيرية للندوة الحكومية حول « السياسة الثقافية في الاقطار العربية » ١٩٧٩ .

لقد ساد الاعتقاد ان الاستقلال السياسي يضمن تغير الواقع الاقتصادى والاجتماعي لهذه المجموعة من الدول ، ولهذا اطلق عليها مصطلح « دول عد عدم الانحياز » الا انه حين بدأت تتفاقم المشكلة الاقتصادية وتتعقد مصاعب التنمية الاجتماعية تصدرت مشكلات هذه الدول ، فاستخدم تعبير « الدول المتخلفة » ثم حل محله فيما بعد مصطلح « الدول النامية » .

الا ان تعبير الدول النامية يتميز بكونه تعبيرا اقتصاديا ، الامر الذى ادى الى استخدام تعبير « العالم الثالث » (١) لكي يشمل الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية على حد سواء ، ولكي يميز بين هذه الدول والدول الصناعية المتقدمة سواء كانت الرأسمالية منها أم الاشتراكية بالرغم من وجود اختلافات متعددة بين هذه المجموعة من دول العالم الثالث ، حيث ان بعضها ، مثل الصين وكوبا تنتميان الى دول العالم الثالث من حيث العوامل التي اوجدت هذا العالم ، والى الدول الاشتراكية من حيث النظام الاقتصادى والسياسي ، وبعضها الاخر تنحى منحى رأسماليا في التطور . ويشمل العالم الثالث الدول التي تتميز بالتخلف الاقتصادى والاجتماعي والتعرض لشكل من اشكال السيطرة والاستعمار .

ودول العالم الثالث هي الدول التي تسمح ظروفها المادية والبشرية بانجاز التغير الحضارى والاجتماعي وتحقيق حياة افضل لسكانها . فهي ادن ، في ثورة على القديم محاولة منها لتغييره .

ان طبيعة هذه المجتمعات ، ومرحلة التحول التي تمر بها بحاجة الى دراسات جديدة ، لان علم الانثروبولوجيا الاجتماعية اقتصر على دراسة المجتمعات البدائية للتعرف على خصائصها وشكل بنائها ومايسودها من انماط سلوكية . ولايخفى ان العديد من الدراسات الانثروبولوجية التي تمت منذ اوائل هذا القرن خاصة من قبل الباحثين الغربيين ، كانت في معظمها دراسات ارتبطت ارتباطاً

---

(١) يعتقد ان اول من استخدم مصطلح – العالم الثالث – هو الفريد سوفي عام ١٩٥٦ الوصف العالم الذى يعاني من الجوع والبطالة والجهل والمرض .

مباشرا او غير مباشر بالاستعمار الغربي لتمهد له وتلتزم بمفاهيمه ومصالحه في هذه المجتمعات . وقد حاول هذا المنهج التأكيد على ذاتية المجتمعات الصغيرة لغرض عزلها عما حولها من مؤثرات وتشجيع تقوقعها وتفتيت وحدة المجتمع الكلي ، هذا الى جانب تبني المفهوم الوظيفي للمجتمع الذي ادى الى الابتعاد من المنهج التحليلي في ضوء المؤثرات الخارجية ، والتأكيد على كونها وحدة متكاملة للدراسة والبحث والتعامل (١) . وهكذا اتجه اغلب الباحثين الى التأكيد على ان الانتماءات التقليدية المحصورة في دائرة القبيلة Clan وغيرها منعزلة عن الانتماءات الوطنية او القومية لعدم مقدرتها على تجاوز الانقسامات والتكتلات الداخلية بسبب طبيعة التقاليد والنظم فيها (٢) .

ان الطبيعة السياسية والاقتصادية للانظمة المحلية كانت تتميز بالخضوع الي الدول المستعمرة في سياستها الداخلية وبالعمل على تفتيت المجتمع وتشجيع خلق الانقسامات والانتماءات الثانوية بدلا من تنمية وعيها الوطني او القومي وان التفسير الذى يطرحه الانثروبولوجيون التقليديون يقتطع الوحدات الاجتماعية الصغيرة عن الوحدة الاجتماعية والحضارية التي تنتمي اليها وان الدراسة المتكاملة تفرض علينا مناقشة التاريخ العام للتكوين الاجتماعي الذى نمى على نطاق المجتمع ككل في مختلف مراحل تطوره للوقوف على العوامل الحقيقية التي تفسر واقع المجتمعات التقليدية فحضارة اى مجتمع لها مقومات ذاتية وخصائص نوعية تحتم الدراسة الشاملة والمتكاملة هذا بالاضافة الى اثر العوامل السياسية والاقتصادية في تلك الخصائص . كما ان علم الاجتماع الحضرى او الصناعي الذى يرتكز على دراسة المجتمعات الصناعية المتقدمة غير قادر هو الاخر على دراسة هذه المجتمعات ذات النمط الخاص والسريع في التغير الحضارى والاجتماعي

---

(١) : د . عباس احمد – المدخل التكاملي في دراسة المجتمع العربي ، مجلة العلوم الاجتماعية الكويت العدد ٣ السنة الرابعة اكتوبر ١٩٧٦ ص ١٣ .

(2) Gaston Bouthoul, Traite de Socidogie, 1ere partie, Payot, Paris, 1959 p 203

ومن هنا تبرز اهمية علم اجتماع التنمية ودراسة التغيرات الحضارية والاجتماعية السريعة في هذه البلدان .

ان عملية التغير هذه عملية معقدة ومتشعبة الجوانب ، لانها نتاج العديد من من العوامل الفاعلة الاقتصادية والسياسية والحضارية والاجتماعية . والعلاقة بين التغير الحضارى والتغير الاجتماعي هي علاقة جدلية مترابطة يسهم كل جانب منها في بناء المجتمع الجديد في دول العالم الثالث .

وعلم الاجتماع الحديث لايمكن ان يؤدى مهامه بنجاح دون التزام ايديولوجي محدد وواضح لان مثل هذا الالتزام قادر على تحديد اولوية المشكلات التي تستحق الدراسة في هذه المرحلة من التغير .

ودول العالم الثالث كانت في مراحل تطورها الاقتصادى الاولى تابعة بشكل او بآخر الى سيطرة الدول المتقدمة ، الامر الذى اثر على حريتها الاقتصادية والسياسية وزاد من تأخرها الحضارى والاجتماعي وجعلها في موقع التابع للدول الصناعية الامر الذى زاد من الفجوة بينهما وبين تلك الدول . لذا فهي تستهدف اولا التحرر الوطني من الامبريالية ثم تواصل العمل من اجل التنمية وتحقيق التغير الاجتماعي . فالاستقلال السياسي ليس الا خطوة اولى في الطريق نحو الاستقلال الاقتصادى والثقافي ، لان البلدان التي تحررت سياسيا مازالت ترزح بشكل عام عام تحت اعباء الحركة الاستعمارية بسبب التخلف الاقتصادى والحضارى المستمر ، وبسبب مستوى الحياة المنخفض جدا ، وامية السكان ، وانعدام الوقاية الصحية والضمان الاجتماعي . فالتبعية ، اذن ، هي ليست تبعية سياسية فحسب ، وانما هي تبعية اقتصادية وحضارية وثقافية وفكرية .

لقد اسفرت سيطرة الدول الاستعمارية الطويلة على بلدان العالم الثالث ، عن شكل معين للتقسيم الدولي للعمل وعن ظهور انماط حضارية وثقافية متميزة . حيث اعتمدت بلدان العالم الثالث الزراعة المتخلفة او استخراج المواد الاولية باشراف الشركات الاجنبية واصبحت الدول الصناعية تسيطر سياسيا واقتصاديا وثقافيا على المجموعة الاولى .

ان حركات التحرر الوطني في بلدان العالم الثالث دفعت البلدان الرأسمالية في سبيل الحفاظ على مواقعها في تلك البلدان والاستفادة من ثرواتها الطبيعية في الصناعة ، الى اعاقة التطور الاقتصادى والسياسي والتغير الحضارى والاجتماعي لهذه البلدان عن طريق منحها الاستقلال الشكلي .

ومن هنا تتزايد اهمية دراسة مجتمعات العالم الثالث في مرحلة التحولات الحضارية عن مجتمعات زراعية تقليدية الى مجتمعات متحررة سياسيا ومتطورة اقتصاديا واجتماعيا .

والمجتمع العربي يقع ضمن مجموعة دول العالم الثالث ذى الخصوصية المتميزة عن المحتمعات المتقدمة الا انه يشكل نموذجا متميزا عن المجموعة التي يقع ضمن اطارها بحكم موقعه وثراء تراثه ووفرة خيراته . وهو لايزال يفتقر الى الدراسات ذات النظرة الشمولية المتكاملة للمجتمع وشكل بنائه ونمط تغيره ، حيث تناولت الدراسات التي تمت موضوعات جزئية من بين ظواهر الحياة الحياة الحضارية دون ان ترتبط بالواقع الحضارى والاجتماعي الكلي للمجتمع .

وسنتاول في دراستنا هذه تحديد المفاهيم المستخدمة في مثل هذه الدراسات ثم ننتقل في الفصل الثاني الى دراسة التحولات الاجتماعية في دول العالم الثالث بصورة عامة تمهيدا لدراسة التحولات التي يمر بها القطر العراقي باعتباره جزءاً من الامة العربية للتعرف على بنائه وشكل تطوره الحضارى والاجتماعي وعلاقة التغيرات الحضارية والاجتماعية بتحرره واستقلاله في الفصل الثالث .

الفصل الاول
تحديد المفاهيم الاساسية

اختلطت اساليب ومصطلحات العلماء والباحثين لتوضيح الخط العام لسيرة المجتمعات البشرية وشكل تفسيرها وما يتصل بها من المصطلحات عن التغيـر الحضارى والاجتماعي وغير ذلك من المفاهيم الاخرى . فقد ظهرت مصطلحات متعددة مثل التطور evelution والتقدم Progres والتنميـة Developpement والتغير Changement وهذا يتطلب تحديـد الفروق بين هذه المصطلحات والمفاهيم لتتحدد طبيعة البحث واشكال المعالجة ، لهذه المفاهيم ولمفاهيم الحضارة Culture والثقافـة Education والمدنيـة Civilizetion

التطور والتقدم والتغير

قد تبدو هذه المفاهيم مختلطة Confondues ومترادفة في بعض المؤلفات الاجتماعية ومع ذلك يمكن التمييز بينها في دراسة ومعالجة الظواهر الحضارية والاجتماعية . فمفهوم التطور evelution ظهر بشكل خاص في نظريات التطور البايولوجي حيث شبه سنبسر Spencer في مؤلفه االموسوم Principes de Socidogie المجتمع بالكائن العضوى والتطور الاجتماعي بالتطور العضوى (١) ليبين من خلال ذلك ان التطور بطيء ومستمر (٢) مستندا بذلك الى نظرية التطور لدارون Darwin ولامارك Lamarck وقد اتجه العديد من الباحثين هذا الاتجاه في محاولتهم للبحث عن اصل أصل المجتمـع

(1) T B Bottomore, introduction ala Sociologie,sPayot, Paris, 1974, P 290

(2) Gaston Bouthoul, op, cit, p 54

البشرى والمراحل التطورية التي مر بها مستندين بذلك على بعض المفاهيم البيولوجية مثل : الانتخاب الطبيعي (١) والتكييف وتنازع البقاء وبقاء الاصلح . واقتصر استخدام مفهوم التطور في وقتنا الحاضر على المدرسة البيولوجية الاجتماعيـــة ومؤيديها ممن يرون حتمية المراحل الحضارية في الحياة الاجتماعية ويفسرونها في ضوء تتابع المراحل البيولوجية في علم الاحياء . ومضمون التطور في علم الاحياء هو حدوث تغير منظم في خط مستقيم ، وظهور الاشكال الجديدة من الانتخاب الطبيعي نتيجة العوامل الوراثية وتنازع البقاء وبقاء الاصلاح اما مضمونه في علم الاجتماع ، فهو يعني حتمية تطور المجتمعات البشرية وان اختلفت درجاته من مجتمع الى آخر . كماان النظم الاجتماعية تتباين في تطورها ، فالنظام الاقتصادى مثلا يتطور اسرع من النظام الديني .

اما مفهوم التقدم Progresess فقد اقترحه هو بهاوس L.T. Hobhouse ليميز بين التطور والتقدم الاجتماعي في دراسة التغير الاجتماعي ، لان المجتمعات في تغيرها قد تتقدم في مجال معين وتتدهور في مجال آخر . حيث نجم عن الثورة الصناعية في اوربا وتطور الالة والمكننة انحرافات ومشكلات اجتماعية مختلفة . والتقدم لايعني مجرد التغير الطبيعي وانما يشمل توجيه المجتمع في تغيره نحو اهداف محددة .

اما مفهوم التنمية Developpement فقد استخدم لغرض التمييز بين المجتمعات الصناعية والمجتمعات الزراعية (النامية) اى يقتصر استخدامه على الجانب الاقتصادى والتقني وهذا يتجاهل وجود طرق مختلفة للتقدم مثل الحركات الاجتماعية والثورات ، والتنمية تعني تغيير الواقع الحضارى والاجتماعي عن طريق ابتكار وسائل جديدة لاستغلال الثروات الطبيعية وتدريب وتأهيل القوى البشرية لاستغلال تلك الثروات والاسهام في تغيير المجتمع اقتصادياً وثقافياً بشكل طوعـــي .

---

(1) Andre Cresson, Darwin, sa vie, son Deuvre, Sa Philosophie, P. U. F. Paris, 1956, pp 70-80

وقد استخدم هذا المفهوم لاول مرة في مؤتمر اشردج Ashridge للتنمية الاجتماعية الذى عقد في بريطانيا في شهر آب سنة ١٩٥٤ (١) ، لمناقشة المشكلات الادارية في مستعمراتها حينذاك.

ومن الواضح ان الاختلافات في شكل التنمية ودرجتها يعود على الاغلب الى الاختلافات الايدلوجية في تلك الدول . فالمفكرون الرأسماليون يعتقدون بأن الدول النامية متخلفة عن الدول الصناعية ويؤمنون بفكرة النمو التدريجي المستمر ، ويضعون البرامج الاجتماعية التي تنفذها الهيئات الرسمية والاهلية . اما الدول الاشتراكية فتعتبر التنمية عملية تغيير اجتماعي مخطط وموجه وتؤمن بأن هذا التغيير لايتم الا عن طريق الثورة لتقضي على البناء الاجتماعي القديم وليحل محله مجتمع حديث تسوده قيم وعلاقات جديدة كما تستخدم مفهوم الدول المستقلة والدول التابعة بدلا من الدول النامية والدول المتخلفة (٢) .

اما مفهوم التغيير Changement فيستخدم لمعالجة كافة التغييرات التاريخية المتصلة في المجتمع البشرى وقد عالج اوكبرن W.F. Ogburn في مؤلفة ــ التغيير الاجتماعي Social Change عام ١٩٢٢ ، دور العوامل البيولوجية والحضارية في التغيير الاجتماعي مميزا بين الجانب المادى والجانب اللامادى في حضاره المجتمع ووضع نظريته في التخلف الحضارى Decalage Culturel بسبب اتساع الفجوة بين الجانب المادى والجانب اللامادى من الحضارة وتغيرها (٣) .

---

(١) د . الفاروق زكي يونس – علم الا جتماع – الا سس النظرية واساليب التطبيق القاهرة ١٩٧٢ ص ١٤٢ .

(٢) د . محمد حسن عبد الباسط – التنمية الا جتماعية – معهد البحوث والدراسات العربية – جامعة الدول العربية – القاهرة ١٩٧٠ ص ٩٣ .

(3) T B Bottomore, op, cite. p. 296

ان مفهوم الحضا ة Culture مفهوم واسع جدا . والحضارة ظاهرة عامة ظهرت في مختلف المجتمعات البشرية بغض النظر عن درجة تخلفها او تطورها . وقد وضعت تعاريف مختلف لها الا ان تعريف تايلر T.B. Tylor يعتبر من افضل التعاريف الكلاسيكية ، حيث عرفها في مؤلفة « الحضارة البدائية » عام ١٨٧١ بانها « ذلك الكل المعقد الذى يشمل المعرفة والعقيدة والفن والاخلاق والقانون والعادات والتقاليد والقدرات التي يكتسبها الانسان باعتباره عضواً في المجتمع » .

Un tout complexe qui inclut les connaissances les croyances. L'art, La morale, les lois, les coutumes et toutes autres dispositions et habitudes acquises par L' homme en tant que member d'une societe (1)

وتشمل الحضارة النظم الاجتماعية المختلفة وانماط القيم والسلوك والنشاطات الفنية والتكنولوجية . والحضارة مكتسبة وليست فطرية رغم ان الفرد او الجماعة لهما الخياربين عدة حضارات بل ولهما القدرة على توجيه الحضارة وتحديد مسارها . فالحضارة تعني نمط الحياة لشعب ما ، والمجتمع عبارة عن مجموعة افراد او جماعات منظمة تخضع لنمط حضارى معين .

اما الثقافة Education فتعني مايتعلمه الفرد او الجماعة وما يكتسبه من معارف وخبرات راقية تؤدى الى سعة الافق الفكرى وتصبح شخصية الحاصل على هذا النوع من المعرفة اكثر مرونة واكثر استعدادا لخدمة المجتمع وتطويره عن طريق ما يكتسبه من ثقافة او تخصص في مجال معين من مجالات المعرفة (٢) فالثقافة اضيق نطاقا من الحضارة وهي تقتصر على الجوانب الفكرية المعنوية دون المادية .

---

(1) M J Herskovitts, les Bases De L'Anthropologie culturelle,sPayot, Paris, 1967, p 5

(٢) د . قيس النورى – طبيعة المجتمع البشرى في ضوء الا نثروبولوجيا الا جتماعية الجزء الثاني – مطبعة الا دب في النجف – العراق ١٩٧٢ ص ٢١٥ .

بينما تشمل الحضارة الجوانب المادية والمعنوية معا . فاستخدام السيارة مثلا يشكل ظاهرة حضارية الا ان فن قيادتها يتطلب مهارة وثقافة خاصة ، وكذلك السينما قد تعرض افلاما لحضارات شعوب مختلفة الا ان استخدام جهار السينما يتطلب حدا معينا من التقدم الحضارى ، اى يتطلب ثقافة .

اما المدنية Civilisation فهي تبرز في المجتمعات المتقدمة صناعيا وتكنولوجيا ويظهر فيها تخصص دقيق في العمل ، اى عندما يصل المجتمع او الجماعة الى درجة عالية من التطور الحضارى والثقافي الذى يساعد على اكتشاف واستخدام الوسائل العلمية والتكنو-لوجية على نطاق واسع فهي اذن تمثل درجة متطورة من الحضارة والمدنية تعني الاستقرار وازدياد الكثافة السكانية ، وظهور الاعمال الفنية التي تتطلب خبرة ومهارة فنية عالية (١) .

التغير الحضارى والتغير الاجتماعـي

والتغير الحضارى يعني تغير الظواهر الحضارية مثل المعرفة والفن والفكر والعقيدة والقانون والاخلاق وهو عملية موازنة بين النظم الاجتماعية القائمة وحاجات الجماعة المستجدة وتحافظ على كيان المجتمع . وهو حقيقة منطقية وتاريخية . حقيقة منطقية ، لان كل فرد ينشأ متشربا بحضارة امته وقيمها ومطبوعا بطابعها . اما كونها حقيقة تاريخية فهو اختلافها من حيث الزمان والمكان . والتغير الحضارى ليس مجرد اضافة ميكانيكية او حذف بسيط لبعض السمات الحضارية وانما يعني التوفيق بين حضارة المجتمع والاحتياجات المستجدة التي تدفع الى تغيير كافة السمات الحضارية في المجتمع Acculturation (٢) او بعض منها . فالتغير الحضارى ، اذن قد يشمل مختلف جوانب المجتمع او بعضاً منها فقط ، وقد يكمن استخدام التحاضر Acculturation في حالة التغير الشامل والتغير الحضارى Changement Culturel الذى قد يشمل جانبا واحدا فقط من الجوانب الحضارية بالتغيير ..

---

(1) JulianH Stgrard, Theory of culture change, University ot Ilinois Prese, U S A 1972, 128
(2) M J Herakovits, op, cite, p 218

اما التغيير الاجتماعي ، فهو يعني التحول الذى يقع في التنظيم الاجتماعي ، سواء في تركيبه وبنائه ام في وظائفه ، اى هو كل ما يطرأ من تغيير على نمط الحياة المتعارف عليها . وهذا يعني ان التغيير الاجتماعي جزء من التغيير الحضارى الذى هو اوسع نطاقا واكثر شمولا (١) وان كان هناك تداخل وارتباط بين التغيير الحضارى والتغيير الاجتماعي وقد تكون عملية الارتباط هذه بطيئة او سريعة ، تطورية او ثورية ، ويعني التغيير الاجتماعي عملية الصيرورة الى وضع وضع يختلف عن الوضع السابق الذى كانت عليه الظواهر الاجتماعية . اى انه التعديلات التي تحدث مثلا في معدلات الزيادة او النقصان في السكان ، مما قد تنعكس اثاره في الحياة الاجتماعية وتبدو ونتائجه ظاهرة في الحياة الاسرية والزوجية والعمل . وقد يؤدى اكتشاف الموارد الطبيعية كالبترول في مجتمع زراعي او بدوى الى الى تحوله السريع من مجتمع متخلف الى مجتمع نام ، يعتمد نشاطه التغير ويؤدى الى اقامة بعض الصناعات .

وقد يبدو هذا الفصل بين ماهو تغير حضارى وما هو تغير اجتماعي فصلا تعسفيا ، على اساس ان المجتمع او العناصر البشرية منه تكون مجموعات من العلاقات المتبادلة او نماذج مختلفة من التفاعل الاجتماعي لتحقيق اهداف مشتركة والحضارة بمظاهرها المادية والفكرية والروحية تعد ثمرة هذه العلاقات وهذا التفاعل ، الا ان هذا الفصل بين ماهو تغير حضارى وتغير اجتماعي انما يتم لتيسير الدراسة العلمية اىالفصل بين النظم الاجتماعية ومظاهرها المادية وانتاجها الفكرى رغم مابينها من اتصال وتأثير متبادل تفرضه الوحدة البنائية في المجتمع والمكونة من جماعات وعلاقات متداخلة ومتفاعلة . فالتغير الذى يطرأ على جزء من نظام او في النظام كله يؤثر في النظم الاجتماعية الاخرى مما يؤدى الى تغير في بناء المجتمع ككل (٢) .

---

(١) محي الدين صابر – التغيير الحضارى وتنمية المجتمع – القاهرة ١٩٦٢ ص ٦٣ .

(٢) د . احمد ابو زيد – البناء الا جتماعي – الجزء الا ول – الدار القومية للطباعة والنشر – القاهرة ١٩٦٥ ص ٢٦٨ .

والتغيير يعتبر من الظواهر البشرية المتصلة بحضارة المجتمع وثقافة سكانه لذا فأن التغييرات الحضارية تتضمن بالضرورة تغييرات اجتماعية . اما التغيير الاجتماعي فيقتصر على تعديل او تغيير نسيج العلاقات الاجتماعية الكامنة في البناء الاجتماعي والوظائف الاجتماعية (١) .

اما ضبط التغيير فيمكن ان يتم عن طريق التخطيط الاجتماعي حيث ان التخطيط قادر على تنمية وترسيخ مجموعة جديدة من النظم الاجتماعية تتطلب تحولا كليا للمجتمع ، اى تكيفا ماديا وعقليا وروحيا للانسان . وهذا يعتمد قدرة المجتمع على التحول الكامل . والتخطيط يكون شاملا ومتكاملا في المجتمعات الاشتراكية وجزئيا وقائيا في المجتمعات الرأسمالية (٢) .

وتؤثر حضارة المجتمع ودرجة تطورها تأثيرا اساسيا في مدى تقبل الافراد والجماعات لانتشار الانماط والاساليب المحدثة للتغيير الاجتماعي وتؤثر في سرعة التغير . فالمجتمعات التقليدية التي يسودها الفقر والجهل وتنتشر فيها الامية والمرض تعمل على مقاومة التغيير وترفضه ، وتميل الى الاستقرار ، بل وحتى النكوص الى الوراء ، نظرا لان الماضي يمثل لديها العصر الذهبي . بينما تتقبل المجتمعات الحديثة والمفتوحة ظاهرة التغير وتقبل به عليه وتتبعه بوثبات متتابعة .

ونظرا لاختلاف درجة التقبل باختلاف المجتمعات واختلاف حضاراتها وبسبب تباين درجة عزلتها او قداسة تراثها او شكل بنائها السكاني والطبقي وتفاوت اساليب النقل والاتصال فلابد أن يظهر تباين واضح بين الانماط الحضارية المادية والانماط اللامادية المترتبةعليها . الامر الذى يؤدى الى ظهور مايسمى بالتلكؤ او التخلف الحضارى الذى اشار اليه وليم اوكبرن W. Ogburn حيث بين ان التغيير الحضارى المادى يسبق التغير اللامادى من حضارة المجتمع . ومن هنا كانت تسعى الجماعات المستغلة لشعوب العالم الثالث عموما والوطن العربي خصوصا الى

---

(١) احمد عبد المنعم نور – الحضارة والتحضر – مكتبةالقاهرة الحديثة ١٩٧٠ ص ٤٦ .

(٢) حجازى محمد فؤاد – التغير الاجتماعي – مكتبة وهبة القاهرة ٩٧٤ ص ١١٦ .

الحفاظ على التخلف الحضارى في تلك الاقطار لكي تتمكن من استمرارها في الاستحواذ على المواد الاولية التي تنتفع بها وتستمر البلدان المستغلة او بلدان العالم الثالث بالتزود بما تحتاجه من المواد الاستهلاكية منها الامر الذى يؤدى حدوث تغيرات اجتماعية سطحية ومحدودة لاتؤثر كثيرا في العقلية او العادات والتقاليد والقيم الاجتماعية . كما تعمل البلدان المتقدمة على تلقين المعرفة الى جانب غرس الفكر المتحيز للقديم وللانتماءات المحلية او القبلية وعدم تهيئة الامكانات والتسهيلات التي تؤدى الى الخلق او الابداع وبذلك تتمكن من السيطرة اقتصاديا وثقافيا اضافة لما يترتب على استيراد المواد الاستهلاكية والوسائل التكنولوجية من اهدار مادى بسبب عدم تهيبة الاسس المادية التي تجعلها تتناسب مع ظروف وامكانات بلدان العالم الثالث .

نظريات التغيير الاجتماعـــي

لقد ظهرت فلسفة التغيير منذ عصور قديمة وقد تجسدت في نظرية « الصيرورة» لدى الفيلسوف الاغريقي القديم هيراقليطس الذي كان يرى في الصراع والتغيير حقيقة اجتماعية اولية .

ان عملية التغيير الاجتماعي لم تكن عملية طارئة تستحدثها ظروف خاصة او تستدعيها اجتهادات شخصية وانما هي عملية حية تتفاعل فيها المكونات الاجتماعية وتوجهها نوازع التطور وتتحرك فيها عوامل النمو الاجتماعي استجابة لمتطلبات الواقع وطموح الافراد وطبيعة التطور ، وان عملية التغيير الاجتماعي في هذا الاطار عملية مستمرة تمر بها الشعوب وتتعرض في دائرتها كل الضوابط الاجتماعية الى تغيير يتناول القيم السائدة والتقاليد المتبعة والاشكال السلوكية .

ومن الطبيعي ان تختلف هذه العوامل باختلاف المجتمعات وطبيعة تكوينها وخصائص واقعها القومي والديني والاجتماعي . وقد مرت الامة العربية خلال مسيرتها الطويلة باحوال متباينة واطوار اجتماعية مختلفة تعرضت لتبدلات حضارية كبيرة كانت اوضحها حركة الدعوة الاسلامية التي وجهت الامة

وجهة جديدة وحددت لمسيرتها ملامح تتناسب مع هذه المرحلة وقد شهد المجتمع بعدها حركة تغيير واسعة تناولت الواقع وقيمه والتقاليد واساليبها والسلوك وانماطه وظلت عوامل التغيير فاعلة في حركة المجتمع وبقيت اسباب التأثير تتسع في كل مجال بعد ان بدأ المجتمع يدخل في اطواره الجديدة وبدأت اوضاعه الاجتماعية تتحدد في ظل ظروفه الجديدة واحواله السائدة ولابد ان يعالج علماء الاجتماع الواقع العربي ومراحل التغيير التي تعرض لها في دراساتهم ويولونها العناية التي تستحقها لان الدراسات الاجتماعية المعاصرة لم تلتفت الى هذا الميدان ولم تدخل في حسابها حركة المجتمع العربي وحركة التغيير التي مربها حتى اكتملت صورته وفق الاشكال والظروف الاجتماعية التي احاطت به ، واذا قدر لابن خلدون ، المفكر العربي ، ان يبرز في هذا المجال فأن ذلك لا يعني ان الامة لم تنجب غير ابن خلدون في تاريخها البعيد ، لان المنطق يحتم وجود مثل هذه التوجهات في البناء التكويني للامة وفي ثنايا بنائها الاجتماعي الذى تعرض لامثال هذا التغيير ولكن الدراسات الاجتماعية انصرفت الى هذا المفكر العربي بعد شهرته وتركيز الدراسات عليه . وان الدوافع تدعونا الى العودة الى تراث الامة للتفتيش عن المفكرين الآخرين الذين وجهوا جهودهم الى مثل هذه الدراسات او ضمنوا اسفارهم بعض الملامح المتميزة لعلم الاجتماع .

ومع هذا فاننا سنشير الى اهم النظريات التي عرضت للتغيير الاجتماعي من خلال الدراسات الحديثة .

ومنذ تلك الفترة استرعت ظاهرة التغيير انتباه الفلاسفة والمفكرين وظهرت بينهم اراء ونظريات حاولوا ان يفسروا من خلالها طبيعة التغيير ومسيرته واتجاهاته وعوامله .

١ — نظريات التغيير الدائرى — Les theories cycliqus

ويعتقد اصحابها ان التغيير الاجتماعي يسير في دورات ، فالدول تنشأ وتنمو ثم تتفكك وتنحل . وفي كل مرحلة يظهر تغير في المجتمع ونظمه واخلاقه

وعاداته . ويعتبر العلامة العربي ابن خلدون رائد هذا الاتجاه فقد تحدث عن مرور الدولة بادوار متعاقبة ، تبدأ بمرحلة النشؤ والتكوين اى دور البداوه والعصبية القبلية ، ثم مرحلة النضج والاكتمال ، حيث يستبد الحكام ثم مرحلة الهرم والشيخوخة ثم التفكك والانحلال بسبب ظهور عوامل التفسخ والتفكك . وقد اعتمد ابن خلدون في نظريته هذه على احوال الدولة العربية التي درس تاريخها ووقف على احوالها وحدد مواقف الضعف فيها .

كما اكد الايطالي فيكو Vico على ان الشعوب تمر في تطورها بثلاثة اطوار متعاقبة لتعود الاطوار نفسها من حيث بدأت . اى انه يشبه التغير بالدائرة المفرغة حيث ترتبط نهاية محيطها في بدايته . فالحياة تنتقل من المرحلة الدينية الى المرحلة البطولية ثم الى المرحلة الانسانية وفي الطور الاول تكون السلطة في المجتمع بايدى رجال الدين ثم تنتقل في الطور الثاني الى الابطال فتظهر الروح الارستقراطية وفي الطور الاخير تظهر الحريات السياسية والمعرفة العلمية (١) وقد استمد دورته من المجتمعات الغربية التي انتقلت من عصر الالياذة والاوديسة الى عصر الفروسية والاقطاع والبرجوازية الارستقراطية ثم الى عصر الحرية الفكرية والفلسفة الانسانيـــة .

اما باريتو Pareto فقد تحدث عن دورة النخبة La circulation des elites في مؤلفه « العقل والمجتمع Mind and Society وفسر التاريخ معتبرا ان كل تغيير اجتماعي سببه الصراع او الحرب التي تنتصر فيها النخبة المتميزة بخصائصها الوراثية على غيرها من الفئات الاجتماعية الاخرى ، وقد استمد اسسها من النظريات العنصرية مستندا في ذلك على امثلة من المجتمع الروماني القديم ومتجاهلا الديمقراطيات المعاصرة (٢) .

---

(1) Gaston Bouthou), Histoire de la sociologie P.U.F. Paris, 1961, P 37

(2) T B Bottomore op cite, p 301

٢ — نظريات التغيير نحو التقدم

لقد ظهرت النظريات التي ترفض الفكر التقليدى في استقرار الاوضاع القائمة واعتبرت الاوضاع الاجتماعية تتميز بالتغيير والتقدم . وقد ظهرت هذه الافكار بعد التحرر من الضغط الثيولوجي الذى مارسه الفكر الكنسي طوال القرون الوسطى ، وكان تزاوج الفكر الغربي مع الفكر العربي الاسلامي بما تضمنه من مفاهيم تطويرية مصدر تحول فكرى ارتكز على ايديولوجية جديدة ادت الى تطوير الانماط السلوكية والعلاقات الاجتماعية ، اضافة الى اثر التقدم العلمي والتكنولوجي في العلوم الطبيعية في عصر النهضة ، الامر الذى ادى الى ظهور حركات اجتماعية اصلاحية ، تسعى الى تحقيق نظام اجتماعي افضل ، كما ساعد ذلك على ظهور النزعة الفلسفية والادبية والاجتماعية التي تميزت بالروح النقدية للفكر التقليدى .

وقد دعا ديكارت Decartes الى التحرر من اوهام الماضي ، الامر الذى أدى الى ظهور عدة اتجاهات فكرية تمثلت في العديد من المفكرين مثل الفرنسي تركو Turgot الذى تأثر بالفيزيوقراطيين وآمن بوحدة الجنس البشرى ، واعتقد بأن الكون يسير وفق نظام طبيعي وان اختلفت التجربة الانسانية والنظم الاجتماعية والانجازات العلمية باختلاف العوامل الطبيعية والوراثية . واعتبر التطور التاريخي متسلسلا ويرتبط حاضره بماضيه . واكد اهمية الاتصال الحضارى بين الشعوب وظهرت النظريات الخطية .

نظريات التغيير الخطـي Les theories Lineaires

وقد برز في هذا الاتجاه كوندرسيه Coniorcet الذى اعتبر الثورة الفرنسية نقطة تحول في تاريخ المجتمعات الغربية ، وتوقع ان تسود في هذه المرحلة المساواة وتكافؤ الفرص ويزداد التماسك بين الفرد والمجتمع ، ويزداد التفاهم بين الدول وتترى حصيلة المجتمع من العلم والمعرفة . وفي القرن التاسع عشر ظهرت فكرة ضرورة انشاء علم جديد لدى المفكر الفرنسي سان سيمون Saint-Simon هو علم السياسة ليقود اجراءات الاصلاح

الاجتماعي ويضع الاسس العلمية لاعادة تنظيم المجتمع . ثم ظهر علم الاجتماع على يد الفيلسوف الوضعي اوكست كونت Auguste Comte الذى حاول ان يضع قانونا لتقدم الفكر البشرى عرف بقانون الاطوار الثلاثة ، حيث ينتقل الفكر البشرى من مرحلة التفسير الاسطورى واللاهوتي الى مرحلة التفسير الفلسفي الميتافيزيقي (١) لينتهي بمرحلة التفسير الوضعي العلمي وهو اساس التقدم التكنولوجي .

وهكذا يظهر الدور الهام الذى لعبته نظريات التغيير الكلاسيكية وقد تزايد في القرن التاسع عشر والقرن العشرين اهتمام الباحثين بايجاد نظرية تفسير التغيرات الاجتماعية وقوانين نشاط الجماعات وقد برزت اتجاهات متعددة منها :

١ – التطور الذاتي

ويستند هذا الاتجاه في التغيير الاجتماعي الى عوامل داخلية في النظام الاجتماعي اى ان كل نظام اجتماعي يحمل بين طياته عوامل تغيره ، وبرز في هذا الاتجاه هربرت سبنر H.Spencer الذى فسر التغيير الاجتماعي فى ضوء نظريات التطور البيولوجي ، وطبق قوانين علم الاحياء على مظاهر النشاط البشرى والتغيير في البناء الاجتماعي . وشبه المجتمع بالكائن الحي الذى يبدأ بسيطا متجانسا ، ثم يتطور شيئا فشيئاً ويتجه نحو التعقيد واللاتجانس ، ويخضع لقانون التطور : النشوء الارتقاء ثم الانحلال والفناء . فالمجتمع ينمو ويتطور ويؤدى تطوره هذا الى تخصصه وتعقيده ثم يدخل مرحلة الانحلال والفناء في حركة خطية (٢) .

اما دوركايم Durkheim فقد فسر التغيير على اساس الانتقال من درجة اقل الى درجة اعلى من التخصص ، ولقد ميز بين نموذجين ، الاول يستند على

---

(1) Wilbert Moore and Robert Coolt, readiang on social change, prentice-hall, inc New Jersey 1967-p 76
(2) T B. Bottomore., op. cite, p. 299

التضامن الآلي والتماسك الميكانيكي ، وهذا يمثل المجتمعات المحلية التي يكون تخصصها بسيطا ومحددا ، ويرتبط الافراد من خلال اندماجهم في الجماعات الاولية ، كالعائلة الممتدة والطائفة الدينية . اما الثاني فيمثل المجتمع المتقدم ويزداد فيه التخصص الوظيفي وتقسيم العمل والتماسك العضوي (١) .

اما العالم الامريكي لسلي وايت ، L.white فيوضح في ان اكتشاف مصادر جديدة للطاقة تؤدى الى احداث التغيير الشامل ، او ثورة في البناء الاجتماعي مثل الثورة الزراعية ، التي تبعتها فترة جمود نسبي في الاضاع الاجتماعية حتى ظهرت طاقة الوقود والبخار ثم الكهرباء والطاقة الذرية وما احدثته من تغييرات جذرية في المجتمع والحياة الاجتماعية ، وهكذا يستمر التغيير بشكل خطي (٢) .

٢ – نظرية التوازن

يعتقد العلاقة الامريكي اوكبرن W. Ogburn بوجود توازن بين الجوانب المادية واللامادية في الحضارة والتغيير يبدأ في الجانب المادى منها ، بسبب الاختراعات والاكتشافات العلمية التي تستخدم في ميادين الزراعة والمؤسسات الاجتماعية المختلفة . وينعكس اثر ذلك في الاتجاهات القائمة لدى الافراد والجماعات . وقد يظهر التباين او التلكؤ بين الاستخدامات التكنولوجية وبين ما يسود المجتمع من مظاهر سلوكية وقيم مختلفة ؛ الامر الذى يؤدى الى ظهور الفجوة بين الجانبين decalaqe culturel وقد تتسع هذه الفجوة كثيرا فتؤدى الى فقدان التوازن بين التكنولوجيا المستخدمة والبيئة الحضارية التقليدية (٣) .

---

(1) Jean Duvignaud, Durkheim, savie son Oeuvre. P.U.F. Paris, 1965 p. 23-25

(٢) : د . احمد الخشاب التغيير الا جتماعي – القاهرة ١٩٧١ ص ٤٢ .

(3) T.B. Betromore, op. cite. p. 296

الا ان سوروكن يختلف برأية مع اوكبرن ، ويعتقد ان الجانب الروحـــي والايديولوجي يسبق في التغيير الجانب المادى وعلى هذا يفسر سوروكن sorokin انتشار الديانات التبشيرية العالمية كالبوذية والمسيحية والاسلام وانتشار الايديولوجية الاشتراكية والتنمية الاقتصادية في دول العالم الثالث، الامر الذى ينعكس اثره في الجانب المادى من الحضارة . الا ان التباين بين تغيير الجانبين نسبي ، حيث لايمكن فصل عملية التغيير الحضارى بسبب تكاملها . ويقترب سوروكن من نظرية التغيير الدائرية وان كان لا يتجاهل التغيير الخطي (١) .

اما ولبرت مور ، فيؤمن باستمرارية التغيير وتتابعه ، ويعتقد بكونه سريعا في المجتمعات الحديثة وبطيئا في المجتمعات التقليدية بسبب مايسود الاولى مـــن توتر وقلق (٢) .

٣ – التفسير المادى للتغيير

تفسر النظرية المادية التاريخية حركة المجتمع وتغير القوى المنتجة والعلاقات الانتاجية . وتعتبر تغيير طريقة الانتاج اساسا للتغيير الاجتماعي والنظام القائم فيـــه .

ان تغيير علاقات الانتاج يؤدى الى تناقض وصراع بين القوى المادية للانتاج والعلاقات التي ترتكز عليها ، الامر الذى يؤدى الى حدوث الثورة الاجتماعية فتؤدى الى تغيير القاعدة الاقتصادية l'infrastructure economique والذى ينعكس عنه تغيير في البناء الفوقي كله (٣) وهكذا ينتقل المجتمع من مرحلة الى اخرى ويتطور الفكر بسبب تطور القوى الانتاجية ومايظهر من تناقض فيما بينها . فقد كانت المجتمعات ترتكز على الملكية الجماعية ثم انتقلت الى مرحلة العبودية فتبلور النظام الاقطاعي ثم ظهرت المصانع ونشأ بناء اجتماعي برجوازى .

---

(1) Ibid; P. 301

(2) Wilbert Moore, op. cite, p. 91.

(3) Gaston Bouthoul, op. cite, p. 63-65

وتتألف القوى الانتاجية من القوى المادية واساليب الانتاج والاطر الاجتماعية التي تنبثق عن الروابط والعلاقات القائمة بين نظم الانتاج والبناء الاجتماعي والحضارى ، اى اللغة والقانون والمعرفة والفن والايديولوجية ، اى البناء البناء الفوقي الذى يحدد الوضع الاجتماعي .

٤ ـ التغير والزعامة

يعتقد ماكس فيبر Max Weber بوجود فترات تحول اجتماعي بسبب وجود بعض العباقرة ، وفي فترات الضعف الاقتصادى والسياسي والاجتماعي والديني يبرز بطل يتميز بصفات نادرة الكارزما Le Charisme ليحل الخلافات على اساس الوحي والالهام والدي يتمكن بسبب صفاته تلك ان يحقق التغيير (١) .

ولو حاولنا ان نطبق نظرية معينة على التغيير الحضارى والاجتماعي في بلدان العالم الثالث لتعذر ذلك ، حيث ان لكل مجتمع ظروفه وخصوصيته التاريخية والاجتماعية وهي بمجموعها تختلف من جهة عن ظروف المجتمعات التي انبثقت فيها تلك النظريات ، كما انها تختلف بعضها عن البعض الاخر بطبيعة ظروفها وشكل تراثها الحضارى الذى تتحدد من خلاله عوامل التغيير .

انواع التغـــيير

اختلفت انواع التغيير باختلاف المجتمعات البشرية واختلاف ظروفها وقد يكون التغيير تلقائيا وتدريجيا كما قد يكون منظما او موجها وسريعا ونستطيع ان نوجز اشكاله بمايلي :

---

(1) Julien FREUND, Sociologie de Max Weber P.U.F. Paris 1968–p. 211–214

١ – التغيير التلقائي

ويتم هذا النوع بشكل طبيعي وتدريجي وهو ليس مقاداً او موجهاً وانما يتبناه الافراد والجماعات بشكل تلقائي بسبب الاحتكاك والاتصال الحضارى مع المجتمعات والحضارات الاخرى .

٢ – التغيير المنظم

وهو الذى يجبر عليه الافراد او الجماعات لصالح جماعة معينة هي الجماعة المسيطرة ، اى انه يفرض على تلك الجماعة بشكل ينسجم وحاجات الجماعة المستغلة . (كسر الغين)

٣ – التغيير المخطط والموجه :

وهو الذى يطلب بموجبه الى الافراد والجماعات تغيير ظروفهم الحضارية والاجتماعية ويوجب هذا النوع من التغيير وضع مسبق لقوانين وخطط محددة تنفذ وفق ايديولوجية خاصة . وهدا النوع الاخير هو الذى اتجهت اليه اغلب المجتمعات المتحررة في العالم الثالث حديثا .

اما اسباب التغيير فقد تكون عوامل خارجية بحكم تأثير الاتصال والاحتكاك الحضارى وقد تكون عوامل داخلية (ثورة) او بسبب تقدم الوسائل التكنولوجية وغير ذلك من العوامل الاخرى .

والحضارة تحافظ على جوانب معينة منها بحكم تأثير السمات الحضارية المتمثلة في وحدة اللغة والمعتقدات والعادات والتقاليد والممارسات المشتركة بين اعضاء المجتمع وفئاته المختلفة والمعبرة عن وحدته وطابعه المميز . اما الجوانب التي تخضع للتغيير بشكل اساسي فهي اساليب العمل ونمط التفكير وانواع النشاط المختلفة وهذه تخضع للتغيير بحكم تأثرها بعامل او اكثر من العوامل الايكولوجية والايديولوجية والحروب والثورات والاتصالات الفكرية والعوامل التكنولوجية ونمو الوعي والشعور بالنوع والمصالح المشتركة . كما قد تظهر

اختلافات حضارية في المجتمع الواحد بسبب الاختلافات الاجتماعية والمهنية والفنية مما يؤدى الى ظهور التباين في الانماط السلوكية .

ويمكن قياس التغيير لفترة زمنية محددة ، ومن اجل الحصول على بيانات عن العلاقة بين التغيير الحضارى والاجتماعي وبين التحرر والاستقلال الوطني لابد من دراسة شاملة للعلاقات الاجتماعية بما تتضمنه من علاقات يسندها المجتمع واخرى يرفضها باعتبارها لاتنسجم مع المعايير والقيم المتفق عليها .

الفصل الثانــي
الحضارة والتحول الاجتماعـــي
في دول العالم الثالــــث

ان دراسة دول العالم الثالث من الناحية الحضارية والاجتماعية تحتل اهمية خاصة في هذه المرحلة المهمة التي تمر بها ، مرحلة التحولات الحضارية والاجتماعية من مجتمعات تقليدية زراعية تابعة لمجتمعات اخرى اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا الى مجتمعات متحررة ومتطورة .

لقد خضعت دول العالم الثالث في مراحل تطورها الاقتصادى والاجتماعي الاولى بشكل او بآخر لسيطرة الدول المتقدمة ، الامر الذى اثر على حريتها الاقتصادية والسياسية وزاد من تخلفها الحضارى والاجتماعي ووضعها في مركز التبعية للدول الصناعية الامر الذى زاد من سعة الفجوة بين الدول الصناعيـــة وبينهـــا .

فدول العالم الثالث اذن تستهدف اولا التحرر الوطني من الامبريالية وانشاء دول جديدة تواصل الكفاح من اجل التغيير والتنمية بكافة جوانبها .

ويشير الاستاذ موريس ديفرجيه Maurice Duverger الى ان النظام السياسي في بلدان العالم الثالث يعتمد على البناء الاقتصادى والاجتماعي ومستوى التنمية ونظام القيم والتقاليد الحضارية والايديولوجيات في كل دولة (١) ومن الطبيعي ان يؤدى نجاح حركات التحرر الوطني الى هدم النظام السياسي القديم وانشاء انظمة سياسية جديدة . ولكن التغير يكون شكليا اذا لم يبتعد النظام الجديد عن الدول المستغلة ويتخلص من التبعية ليتجه اتجاها اشتراكيا . والدول

---

(1) Maurice Duverger: Institutions Politiques p.U.F. Paris 1963 p. 387

الرأسمالية والامبريالية لاتكف عن محاولة افشال خطط التنمية والتغير الحضارى في دول العالم الثالث وذلك من خلال وسائل واساليب متعددة مثل تقوية سياسة التمييز العنصرى او الطائفي او غير ذلك . لذا تسعى دول العالم الثالث الى خلق الوعي القومي او الوطني لدى شعوبها ووضع نوع من التنظيم او الوحدة فيما بينها لتحقيق التنمية والتغيير عن طريق ايديولوجية خاصة بها فالدول العربية تسعى الى تحقيق التضامن بين شعبها لانها تعتقد ان للوحدة اولوية خاصة لكونها تشكل القاعدة الصلبة للمجتمع العربي الموحد والاطار الملموس الذى يعبر عن حقيقة الوجود القومي من اجل توثيق الايديولوجية المحددة ولهذا كان شعار الوحدة شعارا قوميا عريقا تجسد عند كل امة ، وتحددت معالمه عند كل انفراج قومي اصيل لانها تمثل الرد القومي امام التحديات والمجابهة الحاسمة في وجه التخلف والصورة الرائدة لتحقيق التنمية والتغيير .

وقد اكد مؤتمر الجزائر لرؤساء دول وحكومات عدم الانحياز عام ١٩٧٣ ان العالم ينقسم الى دول غنية واخرى فقيرة ، وان الاستقلال السياسي هو عبارة عن وهم اذا لم يصاحبه استقلال اقتصادى (١) .

وكان لدول عدم الانحياز الفضل الأكبر في انعقاد الدورة الاستثنائية السادسة للجمعية العامة عام ١٩٧٤ والتي تبنت اعلاناً خاصاً باقامة نظام اقتصادى دولي جديد يحترم مبدأ السيادة الدائمة لكل دولة على ثرواتها الطبيعية واستغلالها بالطرق الملائمة بما فيها التأميم وعدم الخضوع للضغوط الاقتصادية والسياسية . ولابد من ان يصبح التحرر الحضارى والاجتماعي والثقافي في قمة اهتمامات دول العالم الثالث في هذه المرحلة .

---

(١) د . محمد يوسف علوان – مراجعة كتاب العلاقات الدولية للعالم الثالث .

Edmond Jouve. Relation internationeles du Tiers Monde, Paris, Berger-Lerault 1976

ادموند جوف

مجلة العلوم الاجتماعية – الكويت – العدد الثاني – السنة السادسة – تموز ١٩٧٨ ص ١١٩

ان حركة الاستقلال الوطني كانت ملازمة لعملية التغيير الحضارى والاجتماعي الذى صاحب نقل الافكار الثورية وان العلاقة بين التحرر والتغيير علاقة متبادلة ، اى ان كل طرف فيها يمثل السبب والنتيجة لتأثير الاخر .

لقد حرصت الدول الاستعمارية طوال الفترة التي سيطرت فيها على المناطق المتخلفة على ادماج تلك المناطق في البلاد الرأسمالية المتقدمة صناعياً وعلى تبعيتها لها وذلك عن طريق تخصص البلاد المستعمرة في انتاج المواد الاولية الزراعية منها والاستخراجية ، على ان تقوم بتصديرها الى اسواق الدول المتقدمة لغرض تصنيعها ومن ثم استيرادها على شكل سلع استهلاكية من قبل اسواق الدول المتخلفة ولا يخفى ان هذا النظام يعيق عملية التغيير الحضارى والاجتماعي بسبب حفاظه على الاساليب البدائية في الانتاج وابقاء القيم المتخلفة ، كما انه يؤدى الى ان يخضع اقتصاد البلدان النامية لتقلبات الاقتصاد العالمي بما يصاحبه من كساد او رواج ولاسيما تقلبات الاسعار العالمية للمواد الاولية وتقلبات اسعار العملة ، اضافة الى ان ذلك يؤدى الى ابقاء البناء الطبقي المعوق للتغيير . لذا فأن حركات التحرر السياسي حاولت ايقاظ الوعي القومي في تلك البلدان واوجدت التنظيمات السياسية التي تسعى الى تحقيق التحرر الاقتصادى والتغيير الاجتماعي وخلق ايديولوجيات خاصة ، الامر الذى ادى الى ان يطلق على هذه البلدان وجماهيرها مصطلح (الصحوة القومية) (١) .

وعملية التغيير هذه تحتاج الى دفعه قوية لكي تتمكن من تغيير المجتمع من حالة الركود والتخلف الى حالة النمو والتقدم ، اى اجراء التغيير الجذرى والشامل الذى يتناول الجوانب البنائية في المجتمع ، كما يتناول الجوانب الوظيفية فيه ، ولايمكن تحقيق ذلك دون انهاء مختلف صور التبعية السياسية والاجتماعية والثقافية . فالتغيير الحضارى والاجتماعي يبدأ بالاستقلال السياسي وتصفية الاوضاع الاستعمارية الاستغلالية وتجريد الطبقات المتميزة في المجتمع من نفوذها السياسي والاقتصادى والاجتماعي ثم نزع ملكية رؤوس الاموال الاجنبية وتأميم

---

(١) محمد حسن عبد الباسط – المصدر السابق ص ٧٩ .

وسائل الانتاج والغاء الطبقات المرتبطة مصالحها بالاستعمار ، وبعد ذلك يمكن التوجه الى ازالة معوقات التنمية والتغيير الاجتماعي مثل الامية والجهل والمرض .

ان التخلف الحضارى والاجتماعي يعد نتيجة طبيعية للتبعية والاستغلال الاجنبي . والتغيير لابد ان يشمل مختلف جوانب الحياة المادية والبشرية . كما لابد ان يشمل التغيير العادات والتقاليد والاتجاهات وانماط السلوك المختلفة بالشكل الذى يحقق رفع المستوى الاجتماعي في ظل ايديولوجية تترجم آمال الامة وطموحاتها . وهذا لايتم دون نشوب ثورة (تغيير حضارى) لاستحالة تغيير الاوضاع السياسية والاقتصادية والبناء الطبقي ونسف القيم بدون ذلك .

وبسبب ظروف وطبيعة دول العالم الثالث وماتحتاجه من تغيير شامل وسريع لابد ان ترتكز ستراتيجيات التغيير فيها على اساس تدخل الدولة في مختلف الشؤون الاجتماعية بحيث توجه النشاط الاقتصادى نحو تحقيق اهداف اجتماعية عادلة تحقق التغيير الاجتماعي والتنمية المطلوبة وهذا يختلف عن البلاد الرأسمالية التي تتحقق فيها البرامج الاجتماعية نتيجة لما فيها من احزاب سياسية متعددة وما تظهر بينها من مساومات تعبر عن مصالح طبقية معينة في حين ان البناء الطبقي في بلدان العالم الثالث تختلف صورته .

فالبلدان النامية تحتاج لكي تنجز التغيير الاجتماعي الى ان يقوم بتأميم ثرواتها الطبيعية والغاء الاحتكارات الاجنبية وتوزيع الاراضي على جماهير الفلاحين البائسة وشن حملة شاملة لمحو الامية وتطبيق التعليم الالزامي والمجاني لكي يشمل كافة الفئات الاجتماعية ومختلف الطبقات وبهذا وحده يمكن التوصل الى القضاء على العقلية القبلية والروابط المحلية وتعزيز الشعور الوطني والقومي ،وان هذه المهام الكبرى والاساسية لايمكن لاية جهة اخرى عدا الدولة ان تنجزها .

وقد تعتبر مهمة محو الامية وتعليم الكبار من اهم الوسائل الفاعلة في هذا الميدان حيث يؤكد اغلب المختصين اهمية التعليم واثره فى التغيير الاجتماعي . ويشير مارشال في مؤلفه (اصول الاقتصاد) الى ان المتعلمين من الناس

لايمكن ان يعيشوا فقراء لان العلم والمعرفة والوعي والطموح والقدرة على الانتاج وامكانية الخلق والابداع تساعد على تسخير كافة القوى الطبيعية ومصادرها للصالح الاجتماعي (١) .

فالتعليم يعد وسيلة اساسية لتغيير المفاهيم الاجتماعية والقيم الحضارية والاتجاهات الفكرية التي تعيق عملية التغيير الاجتماعي حيث ان هنالك الكثير من العادات والتقاليد التي تشجع الانفاق المتزايد على الاستهلاك وتعيق الاستثمار ، كالميلاد والزواج والوفاة والاعياد واقتناء الحلي واكتنار الذهب . خصوصا بعد تدفق الهجرات السكانية من الريف الى المدن والتي سببها يعود الى انعدام التقدم وشدة البؤس الذى يعاني منه الريفيون فاتجهوا في مرحلة التغيير والانتقال الى المدن دون ان تكون مهيئة بعد لاستقبالهم واستيعابهم فيتكدسون في الاحياء الشعبية الفقيرة bidonvilles الامر الذى يؤدى الى ارتفاع نسبة البطالة والى انتقال العادات والانماط السلوكية الريفية الى المدينة وظهور الحضارات الفرعية sub-cultures في داخل الاطار الحضارى للمدينة بسبب عدم مقدرتهم على التكامل مع مجتمع المدينة الجديد وبسبب ما يسود بينهم من امية وجهل وفقر ولامبالاة وكسل واتكالية (٢) .

---

(١) : محمد حسن عبد الباسط – المصدر السابق ص ٢٤ .

(2) Lacoste, Yves, Les Pays sous-developpes, P.U.F. France 1960 P. 93

الفصل الثالـــث
الحضارة والتحول الاجتماعـي
في العـراق

لم يقتصر الاختلاف والتباين الحضارى بين المجموعتين الاساسيتين من الدول في العالم ، مجموعة الدول الغنية ومجموعة الدول التابعة (دول العالم الثالث) فحسب ، وانما امتد ليميز بين مجتمع واخر من مجموعة الدول التابعة ايضا . فالتخلف في هذه المجموعة من الدول ليس صفة مطلقة وانما يتحدد من خلال الظروف التاريخية والحضارية الخاصة بكل مجتمع منها ، وان اشتركت جميعها بخصائص عامة مشتركة مثل الاقتصاد الزراعي وانخفاض الدخل القومي والعصبية المستندة الى القبيلة او المحلة او العائلة او الدين وضعف الحراك الاجتماعي « Mobilite Sociale » .

ان نجاح حركات التحرر الوطني والقومي في الاقطار العربية صاحبتها حركة احياء التراث الحضارى العربي ، الامر الذى ادى الى التشبث بالحضارة القومية ودفع القادة والايديولوجيين الى الربط بين الدعوة الى التجديد الحضارى واحياء التراث الحضارى القومي الاصيل على حد سواء (١) .

ان المهمة الاساسية للتغيير في العراق والاقطار العربية عموما هي تغيير العقلية الاقطاعية العشائرية القديمة وكذلك تغيير العقلية البرجوازية الحديثة التي انتشرت في المدن . لذا فأن الاتجاه الذى تتبناه القوى الوطنية والقومية في تحرير الوطن من النفوذ الاستعمارى ، واستغلاله يقتضي الدفاع عن المصالح القومية

(١) د . الياس فرح – مقدمة في دراسة المجتمع العربي والحضارة العربية وزارة الثقافة والعلوم – بغداد – ١٩٧٩ – ص ١٤٤

المشتركة وهذه البلدان تخضع لتأثير عاملين ، الاول يتمثل بالنظم التقليدية للبناء الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية الاولية ، والثاني يتمثل في تغيير العلاقات الانتاجية وتوسيع المدينة على اسس مخططة وصحيحة .

وفي اغلب بلدان العالم الثالث نجد ان الاستعمار قد ترك طابعه الحضارى والروحي ، فالفئة الاجتماعية المثقفة ، المتمثلة بالبرجوازية الصغيرة والمتوسطة تتحرر من التقاليد لكي تسقط من جديد في دائرة التأثيرات الثقافية والحضارية الغربية بسبب تأثير التقدم التكنولوجي في تلك البلدان .

ان مسألة التحرر الوطني بمختلف جوانبه اصبحت ضرورة بالغة الاهمية . والمثقفون لايمكنهم حل مشاكلهم من خلال احتلال المواقع الهامشية المرتبطة بالمجتمعات الغربية ، وأنما لابد من العودة الى المجتمع وخصوصيته للوصول الى تثبيت نظرية متخصصة تحقق طموحات الجماهير حيث ان لكل مجتمع خصوصياته الحضارية ، وتنعكس هذه الخصوصية في الفن والادب والدين والعلوم الانسانية . ان التشابه الحضارى في المجتمع العربي تطرحه القيم العامة المشتركة والنشاطات الاجتماعية تحت تأثير العوامل التأريخية والجغرافية والسياسية . فالحضارة القومية تتبلور مع ظهور الحركات التحررية ، ولابد من خلق الوحدة القومية الاجتماعية بتفتيت كل عناصر الاختلافات الثانوية لغرض خلق ايديولوجية تؤدى الى تحقيق المجتمع المستقل والمتطور .

ان حركات التحرر الوطني تتحدد بالايديولوجية القائمة في المجتمع اضافة الى تأثير العوامل الاجتماعية والاقتصادية حيث ان الخصوصية التاريخية والحضارية تؤثر في شكل وخصائص حركات التحرر والاستقلال الوطني . ففي بعض المجتمعات تصعد من نضال الجماهير ضد الاستعمار وفي البعض الآخر تعيقه (١) .

---

(1) Erassov, Les Conceptions de la culture dans L' ideologie nationaliste des pays en voie de develop pement in "Le Mouvement De Liberation Nationale, Moscou, p. 198-199

وفي هذا الفصل من الدراسة سنحاول دراسة الحضارة والتحول الاجتماعي في القطر العراقي باعتباره جزء من المجتمع العربي ، والذى كان مهدا لمحضارات عريقة تعرض الى غزوات متعددة بسبب موقعة الجغرافي الستراتيجي ويسبب خصوبة تربته ووفرة ثرواته الطبيعية . وقد كان حتى عام ١٩٢٠ يشكل جزء من الامبراطورية العثمانية وكانت غالبية سكانه تحترف الزراعة حيث كان البدو (القبائل الرحل) يشكلون ٨ ٪ من سكانه . اما سكان القرى والارياف (العشائر ») فنسبتهم ٨٠ ٪ ويشكل سكان المدن نسبة ١٢ ٪ فقط (١) . اى انه كان يمثل المجتمع العشائرى ببنائه وتركيبه وعلاقات سكانه كما ان الدولة العثمانية بحكم طبيعتها غير المتطورة لم تعمل على استثمار عائداتها من الريع الزراعي لتنمية المجتمع حضاريا واجتماعيا وكانت تحول دون قيام مؤسسات اجنبية منافسة لها في القطر ، الامر الذى زاد من عرقلة تطوره وابقائه على التخلف الاقتصادى والاجتماعي والحضارى .

لقد ارتكزت العلاقات الاجتماعية على النظام القبلي والروابط العشائرية . والعشيرة تتشكل من عدة افخاذ Lineages يرتبط اعضاؤها بصلة القرابة . اما القبيلة فهي اكثر اتساعا من العشيرة وتحتل مكانة اجتماعية كبيرة في المجتمع التقليدى وهي ذات مدلول سياسي وقانوني ولاتخضع الى سلطة اخرى . كما يؤكد النظام القبلي على التماسك الاجتماعي والتضامن بين الاعضاء ، ويتوقف ذلك على درجة الصلة والقرابة بينهم كما يتمثل في المثل القائل « انا واخي على ابن وانا وابن عمي على الغريب » وقد اكد ابن خلدون هذه الناحية وقوتها في المجتمع البدوى واطلق عايها تسمية روح القبيلة (٢) .

ان التأكيد على صلة القرابة والرحم اقتضتها الظروف الاقتصادية والاجتماعية للحياة البدوية في الصحراء ، حيث كان الغزو المتبادل بين العشائر المختلفة يهدد

---

(١) صباح الدره – التطور الصناعي في العراق بغداد – ١٩٦٨ صفحة ٢

(2) Gaston Bouthoul, Traite de Sociologie Ieve Partis payot, paris, 1964. P. 204

امنهم واستقرارهم مما ادى الى توثيق علاقات الدفاع المشترك . وبعد ان استقرت تلك العشائر وامتهنت الزراعة بدلا من الرعي ترسخت تلك الروابط والقيم خصوصا بعد تشريع قانون نظام دعاوى - العشائر في عام ١٩٣٦ . الذى نظم حقوق وواجبات الافراد والافخاذ تجاه عشائرهم مثل الفصل ودفع الديه (١) حين نشوب النزاع بين عشيرتين .

ويتضامن افراد العشيرة كافة في حالة حدوث الافراح او المآتم ويشاركون في اجراء مراسيمها من ولا ثم او عراضات ويلزم الافخاذ كافة بدفع نفقاتها ، كل ذلك ادى الى تقوية التضامن والتكافل بين افخاذ العشيرة خاصة فيما يتعلق بالنظام الاقتصادى او الاجتماعي للعشيرة . وهكذا اتخذ البناء العشائرى شكلا هرميا يبدأ بالاسرة الصغيرة لينتهي بالعشيرة ، كما يتحدد المركز الاجتماعي للاسرة او الفرد حسب عراقة النسب ومدى مايملكه من تراث حضارى ، الامر الذى ادى الى التنافس بين الاسر مما ادى الى التفكك الداخلي في المجتمع العشائرى . ان انغلاق العشائر تجاه بعضها الاخر وانقساماتها وما يسودها من مثل وقيم روحية وعصبية عشائرية ادت الى اضعاف الوعي الوطني والطبقي .

ان هذا البناء الاجتماعي والتنظيم لم يمنع من ظهور بوادر للوعي والشعور القومي لدى الفئات الفلاحية عموما ، خصوصا لدى تلك الفئات التي ترتاد المدن وخاصة المدن المقدسة منها . وقد برز هذا الوعي واشتد وادى الى دفع تلك الفئات الى القيام بثورة عام ١٩٢٠ ضد البريطانيين حيث شارك فيها الفلاحون ورؤساء عشائرهم ورجال الدين واغلب الفئات الاجتماعية الاخرى باعتبارها ثورة ضد الاجنبي واتخذت شكل ثورة دينية (الجهاد) ضد غير المسلمين (البريطانيين) وكانت من العوامل التي بلورت الوعي لدى الفلاحين قبل تلك الفترة . اضافة الى تأثير حركة الوعي الفكرى بين الفئة المثقفة في العراق وفي الاقطار المجاورة قبيل

---

(١) الديه عبارة عن مبلغ من النقود وعدد من النساء والا بقار يشارك في دفعها او استلامها افخاذ العشيرة كافة لفصل جريمة قتل بموجب العرف العشائرى .

الحرب العالمية الاولى ،ومما مهد لظهور هذا الوعي ايضا هو توزيع الاراضي الزراعية الاميرية « amirie » والتي كانت ملكا للدولة على بعض شيوخ العشائر لقاء قيامهم بجمع الضرائب من الفلاحين وتجنيدهم . ان هذا العامل ساعد على بلورة الوعي لدى الفلاحين الذى عبروا عنه اما بشكل سلبي اى تركهم الزراعة واتجاههم نحو المدن ، او مشاركتهم في الحركات الاجتماعية والانتفاضات وقد ادت تلك الحركات الاجتماعية الى حصول العراق على الاستقلال السياسي الشكلي ودخوله عضوا في عصبة الامم عام ١٩٢١ .

ان حصول العراق على استقلاله لايعني تطور مؤسساته الاجتماعية بسبب ارتباطه اقتصاديا وعسكريا واداريا وثقافيا ببريطانيا . وقد كان التغيير الاجتماعي فيه بطيئا جدا ، الامر الذى يدعونا الى تقسيم هذا الفصل الى مبحثين ، نتطرق في الاول منهما الى الواقع الاجتماعي فيه قبل ثورة تموز ١٩٥٨ ونبحث في الثاني التطورات الحضارية والاجتماعية بعد تلك الفترة .

المبحـــث الاول

الواقع الحضاری والاجتماعي في العـراق قبل ثورة ١٤ تمـوز ١٩٥٨

ترتبط العلاقات الاجتماعية في اى مجتمع ارتباطا وثيقا بطبيعة القوى المنتجة وعلاقات الانتاج في ذلك المجتمع . كما تؤثر علاقات الانتاج بشكل مباشر في تحديد مسار وسرعة التغيير الحضاری والاجتماعي في المجتمع . والمجتمع العراقي لايخرج عن هذه القاعدة . فقد أثر نظام الملكية وطبيعة العلاقات الانتاجية في المجتمع العراقي قبل ثورة الرابع عشر من تموز عام ١٩٥٨ في تحديد شكل العلاقات الاجتماعية . ولابد من القول انه رغم هذه العلاقة المباشرة والارتباط الوثيق بين نظام الملكية وشكل العلاقات الاجتماعية الا ان سرعة التغيير في نظام الملكية يفوق سرعة تغيير العلاقات الاجتماعية بسبب كون العلاقات الاجتماعية تمثل العلاقات الانسانية التي تستند الى نسق من القيم والتقاليد الاجتماعية التي تخضع للتغيير بسرعة اقل من تلك التي تخضع لها التغييرات الاقتصادية .

لقد تميز القطر العراقي طيلة الفترات السابقة بكونه قطرا زراعيا وللسكان الزراعيين فيه دورا اقتصاديا ـ اجتماعيا شديد الاهمية نظرا لارتفاع نسبتهم الى السكان ولاهمية دور الزراعة في الاقتصاد القومي وارتكز التنظيم الاجتماعي بصفة عامة على رابطة القرابة والدم وقد زاد نمط الحياة التقليدية من شدة التشابه في شخصية افراده وصبهم في قوالب متشابهة بسبب الضغوط الاجتماعية المتمثلة بالعادات والتقاليد والدين والقوانيين وجعلهم ينقبلون ماالفوه من نظم اقتصادية واجتماعية لانها اصبحت جزء من حضارتهم ، الامر الذى ادى الى الثبات والسكون

بحكم استقرار الانماط الحضارية وبطء عملية التغيير والتنمية بحكم تأثير النسق القرابي والالتزام بقواعده وسلوكه (١) وساد الاعتقاد في تفوق الحياة البدائية التي يمكن تصويرها في ابسط صورها على انها نظرة تشاؤمية تعتقد ان المجتمع يسير عكسيا من حالة افضل في الماضي الى حالة اسوأ في الحاضر والمستقبل (٢) وقد دفعهم ذلك الى الى تقديس الماضي واعتباره عصرا ذهبياً .

لقد تميز التنظيم الاقتصادى والاجتماعي حتى ظهور النفط بسمات خاصة حيث كانت وحدات الانتاج الاقتصادى صغيرة وتراكمات رؤوس الاموال ضئيلة . اما الاراضي الزراعية فقد كانت اداة من ادوات التملك ، وبعد اكتشاف النفط وتغلغل النفوذ الاقتصادى والاستعمارى تحولت المنطقة الى مجتمعات شبه اقطاعية بسبب حاجة الاستعمار الى فئة يرتكز عليها ويحافظ على نفوذه الاقتصادى والعسكرى من خلالها الامر الذى ادى الى ظهور تناقضات ونزاعات في القطر العراقي ارتكزت على الاستغلال والسيطرة الاقتصادية لطبقة على اخرى .

وقد تبلورت بعد الحرب العالمية الثانية فئة تملك النفوذ الاقتصادى والسياسي والاجتماعي الواسع لكونه من كبار ملاكي الاراضي الزراعية مقابل جمهور غفير من الفلاحين يعيشون في بؤس وجهل ، كما ظهرت طبقة تجارية نمت بسبب نمو التجارة الداخلية والتحولات والاجتماعية الحديدة .

وقدصاحب هذهالصورة للبناء الاقتصادى والاجتماعي الاعتماد على الوسائل الانتاجية البسيطة وغير المتطورة مما ادى الى انخفاض كبير في مدخولات الفلاحين وازدياد بؤسهم . الا انه لم يتبلور لديهم الوعي والشعور بتلك الاموال الاجتماعية البائسة بسبب انعدام تقسيم العمل فانعزلوا باهتماماتهم عن اهتمامات سكان المدن ، الامر الذى ساعد على تقبل الواقع والتمسك بالعادات والتقاليد الاجتماعية وعرقل عملية التغير الحضارى والاجتماعي (٣) .

---

(١) منصور كرم – التنمية الا جتماعية بين النظرية والتطبيق – الوعي العربي – القاهرة – ص ٢٥

(٢) ولبرت مور – المصدر السابق ص ٦٦ .

(3) Piore Lapo ue, Les claases Sociales, P.U.F PARIS, 1978, p.p 64–68.

بنية السكان الريفي في القطر العراقي واوضاعهم الحضارية والاجتماعية

يمكن تحديد الفئات الاجتماعية في المجتمع الريفي العراقي استنادا الى المعايير التالية : شكل الملكية الزراعية ، طريقة الاستثمار الزراعي ، وعلاقات مالكي الارض بالفلاحين والعلاقات الانتاجية .

لقد كانت ملكية الارض الزراعية قبل سيطرة البريطانيين تعود الى القبيلة عموما (١) ، لذا لم يوجد تباين اقتصادى واجتماعي كبير بين الافراد والرؤساء في القبائل ، الا ان التطورات السياسية الهامة التي حدثت بعد الحرب العالمية الاولى وخصوصا بعد ٣٠ حزيران عام ١٩٢٠ حيث شارك الفلاحون ورؤساء عشائرهم بالثورة ضد البريطانيين وقد دفع هذا التحول السياسة البريطانية الى التفكير بخلق فئة اجتماعية ، تمدها بالنفوذ الاقتصادى والسياسي وتتمكن من خلالها ان تسيطر على المجتمع وثرواته الاقتصادية . وقد وجدت في رؤساء القبائل ، نظرا لما يملكونه من نفوذ اجتماعي بين عشائرهم خير ركيزة في ذلك . وعملت على خلق نظام شبه اقطاعي من خلال تمليك رؤساء العشائر الاراضي الزراعية ومدهم بالنفوذ السياسي عن طريق تعيينهم اعضاء في مجلس الامة وارتباطهم بكبار الموظفين في جهاز الدولة لكي تزداد سلطتهم وسيطرتهم على الفلاحين من ابناء القبيلة ، خصوصا بعد تشريع قانون تنظيم حقوق الاراضي المرقم ٥٠ لسنة ١٩٣٢ وقانون اللزمه Lizma عام ١٩٤٠ اللذين منحا ملكية الاراضي الزراعية لمشايخ العشائر Les Cheikhs فقط . وبذلك تحولت العلاقات داخل القبيلة من علاقات عشائرية في مفهومها التقليدى القديم الى علاقات اقتصادية ترتكز على امتلاك رؤساء القبائل للاراضي الزراعية واستخدام اعضائها في الزراعة والانتاج لقاء حصة بسيطة في الريع .

كما حصل تغير في طريقة الانتاج الزراعي ، فبعد ان كان الانتاج لغرض سد حاجات القبيلة من المواد الغذائية ، اى الانتاج لغرض الاسنهلاك ، تحول بعد

---

(١) : تعود ملكية الاراضي الزراعية الى الدولة ، الا ان للقبيلة حق التصرف المطلق بها.

تغلغل النفوذ الاستعماری و تثبیت رکائز النظام شبه الاقطاعي الى انتاج لغرض البيع او التصدير ، مما ادى الى زيادة استغلال الفلاحين من قبل رؤسائهم الذين تحولوا الى ملاكين مستغلين ، كما ادى الى زيادة سوءالاوضاع الاقتصادية والاجتماعية في الريف . وهذا مادفع بالكثير من الفلاحين الى الهجرة نحو المدن بسبب تزايد بؤسهم واضطرابهم ، وبسبب طبيعة وخصوصية المدن في بلدان العالم الثالث والتي يكاد ينعدم فيها التقدم العلمي والتكنولوجي القادر على استيعاب مايردها من ايدى عاملة جديدة ، فقد ادى الى تكديس الفلاحين في الاحياء الفقيرة والضواحي bodonvilles وبذلك زاد حجم البطالة والعطالة وكثر عدد المتسولين فيها وتفاقمت المشكلات الاجتماعية بسبب تفكك المجتمع الريفي القديم من جهة وعدم قدرة المدن على التخفيف من شدة القلق والاضطراب الذى ساور السكان .

وعلى الرغم من صعوبة الدراسات المتغلقة بالبنية الطبقية للريف في البلدان النامية عموما والعراق خصوصا بسبب نقص الاحصائيات اللازمة لذلك وعدم دقة المتوفر منها ، الا انه يمكن القول بأن العراق حتى ثورة الرابع عشر من تموز عام ١٩٥٨ تميز بانقسام طبقي ثنائي فهنالك فئة محدودة من كبار الملاكين الزراعيين لاتتجاوز نسبتها ١ ٪ من مجموع السكان تمتلك حوالي ٧٥ ٪ من الاراضي الزراعية مقابل حوالي ٨٥ ٪ من السكان ممن لايمتلكون شبرا واحدا من الارض الزراعية (١) ويمكن تقسيم فئة مالكي الاراضي الزراعية الى المجاميع التاليـة :

١ — كبار الملاكين وتمثل هذه المجموعة كبار شيوخ العشائر .
٢ — متوسطي الملاكين : وتضم هذه المجموعة ملاكي الاراضي التي تتراوح مساحاتها بين ٤٠٠ — ١٠٠٠ دونم (٢) في الاراضي السيحية وحتى ٢٠٠٠ دونم في الاراضي الديمية . وقد ارتبطت هذه المجموعة بعلاقات وثيقة بالبيرجوازية الوطنية في القطر ، وخاضت الى جانبها الصراع من اجل تثبيت الاستقلال والسعي الى التحرير من النير الاستعماری والاستغلال .

---

(1) Fawzia AL-ATTIA, Contribution a letude des structures seciales el de la reforme agraire en Irak, These, Montpellier, 1968, p. 56.

(٢) الدونم — يعادل ربع هكتار .

٣ ـ صغار الملاكين ـ وتضم هذه المجموعة الملاكين الذين لاتتجاوز ـ ملكياتهم الزراعية ٤٠٠ دونم ، اى مساوية تقريبا لملكية الفلاحين الاغنياء الا انهم يتميزون عن الفلاحين بكونهم لايقومون بزراعة اراضيهم بايديهم وانما يستأجرون الفلاحين لزراعتها .

اما بالنسبة لفئة الفلاحين (١) فيمكن تقسيمها الى المجموعات التالية

١ ـ اغنياء الفلاحين : وهذه المجموعة تكتفي بالعمل في ارضها وقد لا تمتلك ارضا وانما امتلاكها للنقود يمكنها من استئجار الارض من مالكيها وتأجيرها للفلاحين من الفقراء او المتوسطين . وهذه الفئة تشابه الفئات الفلاحية الاخرى من حيث القيم والعادات والتقاليد والاتجاهات وان كانت تتميز عنها بطريقة معيشتها ، اى انها افضل من الفئات الاخرى الاخرى من حيث السكن والتغذية .

٢ ـ متوسطي الفلاحين : وهذه المجموعة قد تكتفي بزراعة ارضها او تستعين في وقت الحصاد بعامل موسمي او عاملين ، كما انها قد تعمل مستأجرة في اراضي الملاكين . وقد لاتمتلك ارضا زراعية ، بل تمتلك الادوات الزراعية ووسائل العمل كالحيوانات وغيرها .

٣ ـ فقراء الفلاحين : وهؤلاء هم المستغلون من قبل الملاكين ونجد بينهم :

آ ـ الفلاحين الذين لهم ارض زراعية خاصة بهم الا ان عدم كفايتها تضطرهم الى العمل باجر لدى الملاكين في اوقات معينة من السنة .

ب ـ الفلاحين البؤساء الذين لايماكون ارضا زراعية ويعملون لقاء الحصول على نصف الاجر المعتاد لدى الملاكين .

---

(١) من الممكن اعتبار الفلاحين قوة اجتماعية لها ظروفها الاقتصادية الخاصة وتناقضها مع الطبقة شبه الاقطاعية رغم افتقارهم لا يديولوجية خاصة بهم وعدم تنظيمهم سياسيا .اى انهم يشكاون طبقة من حيث موقعهم من الانتاج وتوزيع الثروة .
انظر :
NICOS Poulanzas Pouvoir Politique et classes Sociales, Francois Maspero Paris, 1968 P.P 82–83.

جـ ــ الفلاحين المأجورين (عمال التراحيل) : وهؤلاء يقدمون العمل لقاء الحصول على مقدار ضئيل من الريع ، او مقابل مبلغ بسيط من المال احيانا . وهم يعملون في اراضي الملاكين في مواسم معينة من السنة فقط كموسم الحصاد مثلا .

بالاضافة الى هاتين الفئتين الرئيسيتين هنالك فئة ثالثة تحتل مركزا وسطا بين الملاكين والفلاحين تسمى (السراكيل (١) Les Sarakils وهذه توجد بصورة خاصة في وسط العراق وجنوبه ،ويحصل هؤلاء على ٥ ر١٢ ٪ من الغلة الزراعية و ٢٥ ر٦ ٪ من الحكومة و ٢٥ ر٦ ٪ من الفلاحين وان مستواهم الاقتصادى والاجتماعي مشابه لمستوى كبار الفلاحين . وقد تحول قسم منهم في العهدين العثماني والملكي الى ملاك زراعيين .

هذا وقد ازداد التضاد والنزاع في المجتمع الريفي العراقي واختل التوازن الاجتماعي خصوصا بعد صدور قانون استملاك الاراضي عام ١٩٤٥ الذى ادى الى توزع ٣٠٠ و ١٠١ و ١ دونم في الفترة بين ١٩٤٥ ــ ١٩٥٥ على رؤساء القبائل . وقد حصل على الجزء الاكبر من هذه الاراضي ذوو الملكيات الزراعية الكبيرة في جنوب العراق مثل شيوخ المنتفك (٢) .

لقد لازم هذا البناء الريفي اوضاع حضارية واجتماعية خاصة حيث عمت الامية والجهل والمرض . فقد كانت نسبة الامية في القطر في عام ١٩٥٨ حوالي ٩٠ ٪ وهي وان انخفضت في بغداد الى ٨٥ ٪ (٣) فهي تكاد تزيد في الريف عن ٩٩ ٪ بين الذين هم فوق الخامسة من العمر . وقد انعكس ذلك في تخلف الاساليب المعتمدة في الزراعة واصبحت قوة واقية للقيم القديمة و التقاليد البالية

---

(١) السراكيل : كلمة فارسية الاصل تعني رئيس العمل او الوسيط ، الذى كان سابقاً وسيطاً بين الدولة والفلاحين عندما كانت الدولة تمتلك الاراضي الزراعيـة .

(2) Bernard Vernier L Irak d, aujouihui, Colin Paris 1963. P. 369.

(٣) فوزية العطية ، البنى الاجتماعية والعلاقات الانتاجية في الوطن العربي ، مجلة كلية الآداب ، جامعة بغداد ، العدد العشرون ١٩٧٦ ، ص ٣٢٥ .

وقاعدةلغرس الاتجاهات السلبية نحو التغير الاجتماعي واصبحت تتصدر معوقات القدرة الانتاجية وتنميتها . وهذا ساعد على سيطرة الخرافات والاساطير والافكار الدينية المشوهة .

اما في المدن ، فقد كانت الصناعة تفتقر الى بعض الصناعات والحرف اليدوية كما ان اكتشاف النفط لم يحدث التحول الصناعي فيها حيث بقيت صناعة النفط منعزلة تمام الانعزال عن الحياة الاقتصادية حتى وقت قريب لان شركات النفط الاجنبية تستخرج النفط وتصدره مباشرة دون ان تجرى عليه اية عملية من عمليات التصنيع (١) . وقد ادى ذلك الى عدم دخول موضوع النفط باعتباره مؤثرا من مؤثرات التغيير في البنية الاجتماعية ولم يسهم في التغير الحضارى والاجتماعي .

وبمرور الزمن اخذت تتجمع بعض رؤوس الاموال لدى ملاكي الاراضي والتجار ثم تتحول تدريجيا الى الصناعة لالتساهم في نهضة صناعية ، وانما لتعيش على هامش الاقتصاد الاجنبي الذى جعل من السوق الوطنية سوقا لتصريف البضائع المصنعة ومجهزا للمواد الاولية .

ان هذا الوضع الاقتصادى الاجتماعي لم يساعد على نمو المجتمع وتطوره بالصورة التي وصلت اليها المجتمعات الصناعية الرأسمالية المتطورة . فقد كان نمو الرأسمالية ضعيفا ونمو طبقة عاملة متميزة محدودا وقد كانت البرجوازية الوطنية تصارع النفوذ الاجنبي بالتحالف مع بقية الطبقات الاجتماعية لتعمل على تحقيق الاستقلال الوطني والتغير الاجتماعي وقد كان البناء الاجتماعي بالصورة الآتية : —

١ — البرجوازية الوطنية :

ان اهم مؤثرين للانتماء الطبقي الى البرجوازية هما استغلال العمل وحجم الدخل واستنادا الى ذلك نجد ان البرجوازية الوطنية الكبيرة تمثلت في فئات متفرقة من التجار ورجال المال الذين يمارسون في الغالب تجارة الجملة وتجارة المفرد . اما

---

(1) Mohammed Haj HAMOUD Lorganization des pays Exportateur de petrole. These Montpellier 1967 p. 162-193.

البرجوازية الوسطى فتشكل غالبية سكان المدن وهي تتكون بصورة اساسية من الحرفيين وصغار التجار والفئة المتوسطة من موظفي الدولة . اما المثقفون ، ونعني بهم ذوى العمل الفكرى واصحاب المهن الحرة والفنانين وبعض الموظفين ، بل وحتى بعض الطلبة فان اغلبهم من منشأ اجتماعي مرفه وموسر . اما البرجوازية الصغيرة فهي فئة من المراتب غير المتجانسة تتحدد بالوضع الذى تحتله بين الطبقات الاجتماعية المسيطرة والتابعة . وعليه فان البرجوازية الصغيرة تضم المراتب التي تملك رأسمال صغير او قطعة من الارض او مهارة معينة او مستوى ثقافي يسمح لها بالعيش من عملها دون ان تكون بحاجة الى بيع قوة عملها ودون ان تشترى قوة عمل الاخرين الا في نطاق محدود . والبرجوازية الصغيرة عموما خاضعة لاشكال غير مباشرة من الاستغلال الاقتصادى من قبل الاحتكارات الاجنبية والطبقات المحلية المسيطرة .

٢ — الطبقة العاملـــــة :

ان الظروف المميزة للوطن العربي عموما والقطر العراقي بشكل خاص اوجدت طبقة عاملة ذات مميزات خاصة تختلف عن الطبقة العاملة في البلدان الرأسمالية وتتسم بقلة العدد نسبة الى مجموع السكان اضافة الى تشتتها وعدم تمركزها اذ ان نسبتها لم تتجاوز ٨ ٪ من مجموع السكان في عام ١٩٥٤ (١) . ومن اهم اوجه الاختلاف كونها ترتبط بالريف مما يضفي عليها طابعا نصف فلاحي . فاحتكاك العمال المستمر بالتراكيب الاجتماعية التقليدية كالقبيلة او العائلة التي يحافظون على عضويتهم فيها يعيق نضوج الوعي الطبقي لديهم ويعرقل تطور التنظيمات العمالية ونشر ايديولوجيتها وسبب ذلك يعود الى قلة اجر العامل وعدم توفير الضمانات الكافيه له في المدينة من جهة والى عدم كفاية موارد العمل الزراعي للاسر الفلاحية من جهة اخرى ، وقد ادى هذا الاحتكاك اعتماد بعضهم على البعض الآخر والى بقاء الفلاحين بين هؤلاء العمال واسرهم الريفية .

---

(1) Bernard Varnier. op. cite. p. 381381

وهذا يشير الى ان معظم المتنفذين في القطر هم ملاكو الاراضي ومعظم القوى العاملة فلاحون . كما ان الانتاج الزراعي مخصص للتجارة الداخلية والدخل القومي منخفض جدا . اما الرابطة الاجتماعية الاساسية فتتمثل في العصبية التي تستند الى القبيلة او العائلة الممتدة .

وهكذا نجد ان انسلاخ العراق عن الامبراطورية العثمانية وخضوعه للانتداب البريطاني ادى الى ادخاله في علاقات استغلال جديدة ظهرت فيه طبقة شبه اقطاعية متميزة ، زادت من ارتباطه بالدول الاستعمارية واسواقها الرأسمالية ، وارتبطت مسيرة التغير الحضارى والاجتماعي فيه بمصالح تلك الدول نتيجة للتبعية الاقتصادية والسياسية وعندما اضطر الاستعمار الى انهاءالانتداب الذى فرضه على العراق واعلان استقلاله السياسي دخل العراق عضوا في عصبة الامم دولة ذات سيادة وقام الحكم البرلماني الملكي واستمر العراق بخضوعه للسيطرة السياسية والاقتصادية والحضارية للاستعمار البريطاني من خلال المعاهدات والاتفاقيات السياسية والعسكرية والاقتصادية التي ارتبط بها . وثبت النظام القبلي ومنح رؤساء العشائر سلطة قضائية على افراد قبائلهم بعد ان منحوا المراكز السياسية واعترف لهم برئاسة العشائر وملكوا الاراضي الزراعية وانتزعت بريطانيا امتيازات النفط في العراق واخضعت العملة العراقية عام ١٩٣٠ لسيطرة الباون الاسترليني لضمان اشراف بريطانيا المباشر والتام على السياسة المالية في العراق وهكذا فقد ضمن هذا الارتباط سيطرة ورسوخ العلاقات شبه الاقطاعية وشبه الاستعمارية بشكل ينسجم مع مصالح الاستعمار ويعرقل عملية التغيير الحضارى والاجتماعي .

اما بعد الحرب العالمية الثانية فقد تطورت ظروف موضوعية جديدة في على النطاق الدولي والعربي والعراقى اثرت في العلاقات السياسية من جهه وعلى التطور الحضارى والاقتصادى من جهة اخرى .

فظهور الحركات التحررية في العديد من الدول الاوربية والاسيوية من جهة ودخول الاحتكارات الامريكية الى الاسواق العالمية منافساً للدول الاوربية من جهة اخرى ، ادى الى خلق تناقضات جديدة والى دفع حركة التحرر الوطني والتطور الاجتماعي اضافة الى انعكاس اثر التناقض الطبقي في الدول الرأسمالية على بلدان العالم الثالث ومنها القطر العراقي .

ان حركات التحرر في الوطن العربي ادت الى استقلال مصر وسورية ولبنان سياسيا واعلان ثورة الجزائر ضد الاستعمار الفرنسي ونتيجة لتطور الوعي القومي فقد بدأت مواقع الاستعمار البريطاني في العراق على التخلخل مما اضطرها الى الاستعانة بحكومات رجعية تنتهج سياسة تخدم مصالحه وتعمل على شق الصف العربي ، وعلى صيانة الاوضاع الاجتماعية والحضارية المتخلفة والحفاظ على العلاقات شبه الاقطاعية في العراق . ان فهم الاوضاع الحضارية والاجتماعية في العراق في تلك الفترة لايمكن ان يتم الا من خلال الاطار السياسي والاقتصادى العام نظرا للارتباط الوثيق بينهما .

ان زيادة الوعي وظهور التنظيمات الاجتماعية والسياسية والحركات الجماهيرية التي كانت تسعى الى التجديد والتغيير من جهة والى التحرر والاستقلال من النفوذ الاجنبي من جهة اخرى دفع الاستعمار الى اتباع اساليب جديدة تنسجم وتلك الظروف فتأسس مجلس الاعمار وخصصت له ٧٠ ٪ من عائدات النفط لتغطية خططه وزود بعدد من الخبراء وثبتت الدعاية بأن التغير والتنمية يمكن ان تتم عن طريق مساعدة الجهات الاجنبية (١) .

الا ان عملية التغير المنظمة تلك جاءت لصالح المستعمر وليس لصالح القطر العراقي لانها جاءت متفقة مع اساليبه الجديدة واعتمدت على المنطلقات الفكرية من اجل ايجاد المبررات لابقاء العراق قطرا زراعيا ويرتبط بالنظام الرأسمالي العالمي وبالتالي عرقلة عملية التغير الاجتماعي والتنمية .

---

(١) صباح الدره – المصدر السابق ص ٢–٥

ولقد اكدت تقارير الخبراء الانكليز ضرورة الاهتمام بتطوير الزراعــة باعتبار العراق بلدا زراعيا . وزاد الاعتماد على المعونات والخبرات الاجنبية وتشجيع الرساميل الاهلية الهزيلة في الصناعة الوطنية التي اكدت ضرورة نهج الطريق الرأسمالي في التغير التدريجي والمحافظة على الزراعة في القطر وابقائـه متخلفا في الصناعــة .

وقد ادت تلك التطورات والتغيرات الحضارية على ضآلتها وساهمت بشكل فعال في زيادة الوعي وبلورت طبقة برجوازية صناعية لاسيما في فروع الصناعات القائمة على المنتجات الزراعية والانشائية المحلية كما بلورت طبقة عاملة وان كانت ضعيفة ومشتتة ، وقد ادى هذا التغير الحضارى الى تعارض مصالح هذه الفئات مع مصالح النظم الاجنبية وظهر ذلك في سياسة « عدم الحماية » الكافية لتطوير القطاع الاهلي وعدم افساح المجال لنمو السوق المحلية وتردى الانتاج الزراعي وتطور القطاع النفطي الاستعمارى بمعزل عن مصالح البرجوازية الوطنية مما دفعها الى المعارضة .

ان التغير والتنمية في المجتمعات النامية يعني ازمة الامبريالية وان تطور هذه البلدان التي كانت خاضعة للدول الاستعمارية يؤدى الى تعميق التناقضات بينها . وهده الازمة تؤول الى خلق الوعي والشعور الذاتي وتساعد على زعزعة الروابط الاستعمارية بين البلد النامي والبلد المستعمر وبالتالي تؤدى الى التغير والتنمية والى الثورة والتغير الاجتماعي كما تؤدى الثورة الى تيسير وتعجيل عملية التغيرات الحضارية والاجتماعية فهي عملية تحاضر acculturation اى ان هذه العملية تعمل وبسبب ماتطرحه الاحتياجات الجديدة وغير المدركة من قبل على انجاز التغير الجذرى والشامل في كافة اوجه الحياة الاجتماعية وفي مختلف المؤسسات .. وقد تصاحب عملية التحاضر هذه بعض السلبيات مثل اصدار التشريعات والقوانين دونما تطوير للتنظيمات والاجهزة الادارية بشكل يجعلها تستوعب هذه التشريعات والقوانين وتنفيذها . كما ان المنشآت التربوية والتعليمية قد ساهمت بنقل المعرفة بانواعها دون ان تمكن الفرد او الجماعة من اكتساب انماط سلوكية

جديدة تنسجم والمرحلة التي يمر بها المجتمع الامر الذى يتطلب الوعي والعمل على تجنب مثل هذه الظواهر السلبية . وتساعد الازمات الاجتماعية (مثل الثورة) على انجاز عملية التحاضر المخطط والموجه الذى يطلب بموجبه الى الافراد والجماعات تغيير ظروفهم الحضارية والاجتماعية . اى ان انقطاع التوازن الحضارى يؤدى الى نشوب الثورة ، وحينئذ يمكن انجاز عملية التغير الاجتماعي المطلوب الا ان التغير سيشمل حينئذ الجوانب المادية من الحضارة ، اما الجوانب اللامادية فقد تتخلف في تغيرها خصوصا في مجتمعات العالم الثالث التي يسودها الجهل والامية وتشابه القوالب التي تتصب فيها الشخصية .

فالتغير في الانماط الحضارية يقتضي اولا شعور الجماعة واحساسها بأن الاساليب والانماط والابنية الاجتماعية القائمة توقفت عن اداء وظيفتها ومن ثم تبدأ بالتفتيش عن اسلوب آخر اكثر اشباعا لاحتياجاتها ومتطلبات ظروفها . وتعد الثورات خصوصا في بلدان العالم الثالث من الاساليب الهامة التي تؤدى الى ظهور التغير الحضارى والتغير الاجتماعي بسبب ماتسبق به الثورة من قلق جمعي وتوتر بفعل ظهور المواقف الاجتماعية الجديدة والتي لاتوجد في الانماط الاجتماعية المقررة حلولا لها وبالتالي تتضخم هذه التوترات حتى يعجز الناس عن اداء ادوارهم ويؤدى القلق الى ظهور توقعات غامضة ومبهمة عن مواضيع مشوبه بالرعب والفزع ويصبحون اكثر انشغالا بالوصول الى تحقيق نموذج معين من السلوك . فالحركات الاجتماعية عموما والثورات بوجه خاص تمثل الحل السليم لسوء التكيف في المجتمع ووظيفتها اعادة التوازن الى الحياة الاجتماعيـة .

الواقع الحضاري والاجتماعي
في العراق بعد ثورة ١٤ تموز ١٩٥٨

توفرت مجموعتان من العوامل في القطر العراقي ادت الى قيام الثورة في عام ١٩٥٨ . المجموعة الاولى تتمثل في سوء الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في القطر ، والمجموعة الثانية تتمثل في الاتصال - الفكرى والعوامل الثقافية ونمو الوعي القومي ، وكل هذه العوامل ادت الى نشوء التنظيم السياسي والتغير الحضارى . وقد ادى هذا الوعي الى مقاومة عوامل التحدى الداخلية والخارجية ورفض التبعية والاستغلال والعمل على تحقيق التحرر السياسي والاقتصادى والثقافي وهكذا نشأت مجموعة من التنظيمات السياسية باشكال مختلفة كالاحزاب ذات الطابع الليبرالي والاحزاب القومية وبعض الاتجاهات التي تكتسب الصبغة الدينية . وقد اصبح واضحا ان التغير الحضارى والاجتماعي لايمكن ان يتم الا عن طريق تغير حياة اوسع الفئات الاجتماعية التي تناضل من اجل التغير الاجتماعي الذى اصبح هو محتوى ثورة التحرر الوطني والاستقلال (١) . ولقد ادركت الدول المسيطرة ان الاتجاهات الوطنية المتمثلة بالقومية العربية تشكل خطرا عليها نظرا لتأثيرها وفاعليتها في الحياة السياسية العربية وتأثيرها على مصالحها الاقتصادية في المنطقة .

وقد ادركت الجماهير في الاقطار العربية ان بامكان الاستعمار ان يسلب المحتوى التحررى لاستقلالها السياسي عن طريق السيطرة والتأثير في الجوانب الاقتصادية والثقافية .

---

(١) د . الياس فرح - المصدر السابق ص ٢٣٤ .

وقد اتسمت حركة التحرر الوطني خلال هذه المرحلة وبسبب الايديولوجية التي زودت بها بربط النضال الاشتراكي بالصراع ضد الاستعمار وضد التجزئة واصبحت الايديولوجية العربية المعاصرة الدليل النظرى للعمل الثورى (١) والايديولوجية يمكن ان تعتبر اداة التغير (٢) .

ومما زاد من شدة هذه التحديات في العراق وبقية الاقطار العربية ماكان لهذه الامة من تراث حضارى وما تعرضت له من احتلال واضطهاد واستغلال لم يقتصر على الجوانب الاقتصادية فحسب وانما امتد ليشمل الحضارة ومقوسات الشخصية . لقد خضعت اقطار المشرق العربي الى محاولة التتريك واقطار المغرب العربي الى الفرنسة بهدف تفتيت الوطن العربي وطمس شخصيته وتعميق التجزئة فيه وقطع الصلة مابين الماضي والحاضر (٣) . اما على النطاق القطرى فقد استغل المستعمرون وجود القوميات المتعددة او الاديان والطوائف المختلفة وعملوا على تقوية التعصب لدى بعضها ضد البعض الآخر . وفيما يتعلق بالثقافة والتعليم بذلت محاولات لقطع صلات الشعب بثقافته وحضارته وتراثه والعمل على تكوين جيل مؤمن بالثقافة الغربية ، معجب بكل ماهو اجنبي ويؤكد الجانب المعرفي اكثر مما هو على تكوين الشخصية ، ولايصل الى الشعب من الثقافة العربية الا مايصل الى النخبة elite التي يحتاجها الاستعمار لخدمته وصيانة مصالحه . وقد كانت الغاية الاساسية من التعليم في العراق اجتياز الامتحانات المدرسية لغرض الحصول على الوظائف الادارية وتسيير شؤون الدولـة .

ان تلك الاوضاع ادت الى بلورة الشعور الوطني والقومي والتمسك بالتراث الحضارى وادت الى ان تتخذ الحركات الاجتماعية التي كانت تسعى الى اعادة التوازن الاجتماعي عن طريق التغيير الحضارى بالعنف وارتبطت عملية التغير الحضارى بحركات التحرر الوطني .

---

(١) ميشيل عفلق – في (سبيل البعث ١٩٧٤ ص ١٨٦

(٢) د . الياس فرح – المصدر السابق ص ١٦٦ .

(3) Wilbert Moore and Cook, op. cite, p. 157

واحدثت ثورة الرابع عشر من تموز عام ١٩٥٨ وثورة السابع عشر من تموز عام ١٩٦٨ تغيرات اجتماعية ايجابية عملت على تغير الانظمة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية القائمة في المجتمع والى رفع المستوى المعيشي والثقافي والصحي والفكرى ولايمكن ان يتم التغير الحضارى دون ثورة داخاية لقلب تلك الاوضاع وتحرير المجتمع من كافة اشكال الاستغلال .

ان احراز الاستقلال السياسي ليس الا خطوة اولى في الطريق نحو الاستقلال التام لان بلدان العالم الثالث المتحررة مازالت ترزح تحت اعباء التركة الاستعمارية المضنية بسبب التخلف الاقتصادي والحضاري والاجتماعي المزمن . فالاقتصاد عموما يتسم بالطابع الزراعي المنتج للمواد الاولية كما ترتكز التجارة على نوع واحد تقريبا من المواد الخام . اما النزعة الاستهلاكية فهي شديدة جدا لدى الشعوب في هذه البلدان .

ولكي تحافظ الدول الاستعمارية على مواقعها في بلدان العالم الثالث وبسبب ضغط حركات التحرر الوطني المتزايد لجأت الى منحها الاستقلال الشكلي مع الحفاظ على مواقعها السابقة عن طريق اعاقة التطور الاقتصادى والحضارى وابقاء التخلف الاجتماعي من خلال الشركات الاحتكارية الاجنبية والاستحواذ على المواد الاولية وتشجيع وتقوية النزعة الاستهلاكية .

والتغير الحضارى يعني تغيير الاوضاع الاجتماعية القديمة التي لم تعد تساير روح العصر واقامة بناء اجتماعي جديد تنبثق عنه علاقات جديدة وقيم مستحدثة واتجاهات وانماط سلوكية متطورة بشكل يجعلها قادرة على استيعاب الواقع ومتمكنة من تغييره في ظل ايديولوجية تترجم آمال الامة . ان تحقيق التغير الاجتماعي بهذه الصورة لايمكن ان يتم دون الثورة التي تعتبر عملية تغير حضارى تسهل عملية تغيير الاوضاع السياسية والبناء الطبقي ونسف القيم والاتجاهات السائدة .

لذلك نجد ان ثورة الرابع عشر من تموز مهدت الى اجراء التغير الاجتماعي وقد بدأت بتشريع قانون الاصلاح الزراعي لاعادة توزيع الملكية الزراعية على اسس تضمن تحقيق العدالة الاجتماعية وتساعد على الكسب السياسي للجماهير الفلاحية ، وتغير البناء الاجتماعي . الا ان اعادة توزيع القوى العاملة وضمان نجاح مشروعات الاصلاح الزراعي وتحقيق زيادة الدخل القومي يتطلب وسائل تقنية متقدمة واجراءات تسويق تحقق ارباحا معقولة للمزارع وتعود على الاقتصاد القومي بالفائدة . اى ان مثل هذه الحركات الاجتماعية تهيء تغيرات جوهرية في البناء الاجتماعي وعلاقات الانتاج وتحقيق التغير الاجتماعي شريطة ان يصاحبها تحديث تكنولوجي وتخطيط وتنظيم توزيع القوى العاملة لزيادة الاستثمار وتحقيق التغير المنشود وتغيير العقلية العشائرية عن طريق طرح ايديولوجية تحقق الولاء الوطني والقومي لدى جماهير الفلاحين ، وتحول دون ظهور انواع وصور اخرى من العصبية المحلية او الطائفية .

لقد بادرت الثورة الى تشريع قانون الاصلاح الزراعي في ٣٠ آب ١٩٥٨ الذى نص على توزيع ٤٩٨ ، ٩٤٥ ، ١٤ دونما من الاراضي الزراعية على الفلاحين بعد سحبها من مالكيها وبعد ان حدد الحد الاعلى للملكية بألف دونم في الاراضي السيحية والفي دونم في الاراضي الديمية ، هذا بالاضافة الى الاراضي التي تخضع لتحسين نظام الرى فيها وتوزع على الفلاحين وهي بمساحة ١١٤ ، ١٢٥ ، ١٤ دونم اى توزيع مجموعة ٦١٢ ، ٧٠ ، ٢٩ دونم من الاراضي الزراعية على الفلاحين على شكل وحدات تتراوح مساحتها بين ٣٠ — ٦٠ دونم من الاراضي المروية سيحا وبين ٦٠ — ١٢٠ دونم من الاراضي الديمية . الا ان الاصلاح الزراعي في تلك الفتره لم يتمكن من تحقيق التغير الاجتماعي بسبب عدم تهيئة العوامل الكفيلة بانجاحه ولعدم تحسين وسائل الانتاج وطرقه ، وعدم انشاء جمعيات تعاونية لمساعدة الفلاح ، المالك الصغير في تنظيم انتاجه وتسليفه وتسويق ريعه (١) .

---

(١) د . سعدون حمادى – نحو اصلاح زراعي اشتراكي – بيروت ١٩٦٤ ص ١١ — ١٨ .

وقد فاتحت الحكومة العراقية حينئذ الشركات الاجنبية المستثمرة للنفط بضرورة اعادة النظر في امتيازاتها بغية تعديل مظاهر الغبن وحينما تعذر الوصول الى اتفاق مرضي صدر قانون رقم ٨٠ في عام ١٩٦١ الذى انتزع من الشركات الاجنبية جميع الآبار النفطية عدا مناطق الآبار المنتجة فعلا وبذلك اصبح للعراق حق التصرف بـ ٥ر٩٩٪ من مساحة اراضي الامتيازات بما يضمن له مصالحه المشروعة (١)

اما بعد ثورة السابع عشر من تموز عام ١٩٦٨ فقد اتبع القطر سياسة التخطيط الشامل فوضعت القيادة السياسية خطة شاملة للانتاج والتوزيع في ضوء الحاجات الاقتصادية التي تهدف الى تحقيق مبدأ الملكية العادلة لادوات الانتاج الاساسية ويضمن تحقيق التغير والتنمية ويدعم الاستقلال القومي .

وقد نص قانون خطة التنمية القومية للسنوات ١٩٧٦ – ١٩٨٠ على ان التنمية عملية ثورية تهدف الى تثبيت وتدعيم التحرر والاستقلال الاقتصادى وتحقيق التغير الاجتماعي فهي اذن تنمية اقتصادية اجتماعية شاملة تتناول تغيير المجتمع مباشرة وتهدف الى دعم النضال لتخليص الوطن من كل مظاهر التبعية والاستغلال وقد وضعت التنمية صيغاً واتجاهات لخدمة عملية البناء الاشتراكي عن طريق توسيع وتدعيم علاقات الانتاج بما يؤدى الى القضاء على كافة مظاهر الاستغلال الاقتصادى . وقد استهدفت الخطة تعميق التحولات الاجتماعية والاقتصادية الاشتراكية فى اتجاهات رئيسية هى :—

١ – زيادة حصة القطاع الاشتراكي في مختلف الانشطة والميادين الاقتصادية الاساسية واحتلاله دورا قياديا وموجها لتحقيق التغيرات النوعية في اساليب وانماط العمل بما يتيح المجال لتوسيع علاقات الانتاج الاشتراكي

٢ – مواصلة بناء الهياكل الاساسية للاقتصاد الوطني .

---

(١) : عبد اللطيف الشواف – حول قضية النفط في العراق – المكتبة العصرية بيروت ١٩٦٦ – ص ٩ .

٣ — التوسع في مجال الخدمات الاجتماعية بصيغ واتجاهات متوازية مع زيادة الدخل القومي ويشمل ذلك مجانية التعليم لكافة الفئات الاجتماعية والخدمات الصحية والصحة الوقائية ، بالاضافة الى مجالات الاستثمار الموجه للعناية بالانسان بشكل خاص .

٤ — الاهتمام الخاص بمشاريع الاسكان والاسكان الريفي بالشكل الذى يؤدى تدريجيا الى الغاء التفاوت في مستلزمات الحياة الصحية بين الريف والمدينـة .

اما في مجال تطوير الطاقة البشرية فقد تناولت الخطة ضرورة رفع كفاءة القوى العاملة وتحقيق فرص تضمن التشغيل الكامل والافضل للسكان بما ينسجم والبناء الاشتراكي والعمل على مواصلة تزايد اسهام المرأة في عملية التنمية وتوفير مستلزمات دخولها مجالات العمل المنتج .

كما تستهدف الخطة تطوير القطاع الزراعي والصناعي على حد سواء حيث اكدت الدور القيادى لمزارع الدولة والمزارع الجماعية والتعاونيات وتطوير التسويق الزراعي بشكل يضمن زيادة الانتاج ورفع مستواه وتعزيز العلاقات الاشتراكية في القطاع الريفي .

اما في مجال التعليم فقد اكدت الخطة تطبيق التعليم الالزامي في المرحلة الابتدائية منه ومجانيته لكافة المراحل اعتبارا من العام الدراسي ١٩٧٨ — ١٩٧٩ استنادا الى القانون المرقم ١١٨ الصادر في سنة ١٩٧٦ وتوسيع التعليم المتوسط والاعدادى والفني والجامعي ، هذا الى جانب تطوير الكفاءات الفنية للقوى العاملة ، والبدء بالخطة الوطنية الشاملة لمحو الامية باعتبارها اهم معوقات التغير الاجتماعي والتنمية (١) .

---

(١) : لقد صدر قانون الحملة الوزطنية الشاملة لمحو الا مية الا لزامي المرقم ٩٢ في عام ١٩٧٨ للقضاء على الا مية خلا ل مدة لا تتجاوز ثلاث سنوات اعتبارا من ١ / ١ / ١٩٧٨ للفئة العمرية بين ١٥ — ٤٥ سنة .

اما في المجال الصحي فقد اكدت الخطة ضرورة الغاية في تطوير الخدمات العلاجية للمواطنين وتعميم انتشارها بين مختلف فئات الجماهير والعمل على زيادة مجموع الاطباء بنسبة ٤٥ ٪ في عام ١٩٨٠ ، بحيث يصبح ما يصيب الطبيب الواحد ٢٠٠٠ نسمة من السكان وزيادة الاسرة في المستشفيات بنسبة ٢٥ ٪ من عدد الاسره الاجمالي عام ١٩٨٠ ، وتوفير فرق صحية متنقلة في الارياف .

كما ادرك القطر بأن التحرر الوطني والتغير الاجتماعي لايمكن ان يتم دون وضع حد لتسلط شركات النفط الاحتكارية وضمان السيادة الوطنية والاستقلال الاقتصادى الذى يشكل الجوهر الاساسي للاستقلال السياسي الامر الذى ادى الى اصدار قانون تأميم عمليات شركة نفط العراق المحدودة المرقم ٦٦ لسنة ١٩٧٢ الذى اعتبر نافذا اعتبارا من الاول من حزيران في عام ١٩٧٢ (١) وبذلك تم تأميم عمليات شركة نفط العراق المحدودة في المناطق المحدودة لها بموجب القانون رقم ٨٠ لسنة ١٩٦١ وسيطرة الدولة على ملكية جميع الاموال والحقوق المتعلقة بالعمليات المذكورة بما في ذلك منشآت ومرافق التحرى والحفر وانتاج النفط الخام والغاز والمعالجة والتجميع والضخ والنقل والتصفية والتخزين وخطوط الانابيب الرئيسية والحقلية وغيرها من الموجودات التي من ضمنها مكتب الشركة المذكورة في بغداد بكافة منشآته ومعداته . وانشأ هذا القانون شركة حكومية عراقية تسمى بالشركة العراقية للعمليات النفطية تنتقل اليها جميع الاموال والحقوق والموجودات التي آلت ملكيتها للدولة .

هذا وتعمل خطة التنمية القومية على تطوير الصناعة التحويلية وتقليل الاعتماد على النفط بتقليل اعتماد الناتج المحلي الاجمالي على انتاج النفط الخام من حوالي ٨٨ ٪ سنة ١٩٧٦ الى ٨ ر٧٩ ٪ سنة ١٩٨٠ اما نسبة النفط الخام الى مجموع الناتج المحلي فتقل من ٥ ر٥٣ ٪ في عام ٩٧٦ الى حوالي ٦ ر٥٠ ٪ عام ١٩٨٠

---

(١) المفاوضات والتأميم – النص الكامل لمحاضر المفاوضات مع شركا.ت النفط منشورات الثورة – بغداد ص ١٢ .

ويتطور نصيب الصناعة التحويلية من مجموع الصناعة من ١ ر١١ ٪ سنة ١٩٧٦ الى ٩ ر١٧ ٪ في عام ١٩٨٠ (١) .

كما تم تشريع قانون اصلاح زراعي جديد في ٣٠ أيار عام ١٩٧٠ المرقم ١١٧ واكمل بقانون رقم ٩٠ عام ١٩٧٥ تم بموجبه تقليص مساحة الملكية الزراعية لملاكي الاراضي والغاء حق الاختيار والغى ديون الملاكين للدولة كما اعفى الفلاحين من دفع بدل الارض الممنوحة لهم (٢) .

وشجعت السلطات المسؤولة الهجرة المعاكسة من المدينة الى الريف .

وبما ان الامية الابجدية والحضارية المتفاقمة والمزمنة اصبحت من اهم العوامل المعرقلة للتغير والتنمية لانها ليست ظاهرة فردية تكمن في تلقين واستيعاب مهارات القراءة والكتابة والحساب بالاساليب التقليدية وانما تشمل كافة مظاهر التغير الحضارى للمجتمع . وتتكامل بلورة هذه المجتمعات سياسيا وفكريا مما يحتم النظر اليها بشكل واسع وشامل .

وبناء على اهمية محو الامية على النطاق الوطني والقومي فقد انعقد في مؤتمر الاسكندرية الاول لمحو الامية في اكتوبر (تشرين الاول) عام ١٩٦٤ لتخطيط وتنظيم برامج محو الامية في البلادالعربية ثم تبعه في ديسمبر (كانون الاول) عام ١٩٧١ مؤتمر الاسكندرية الثاني لتقويم نشاط محو الامية في البلاد العربية . وفي عام ١٩٧٦ انعقد اجتماع الخبراء العرب في كانون اول منه واتفق الخبراء على تحديد فترة خمسة عشر عاما للقضاء على الامية في البلاد العربية (٣) .

---

(١) انظر : خطة التنمية القومية ص ٤٠ – ٤١ .

(2) Philippe Rondot, L IRAK, P.U.F. Paris 1979 p. 80

(٣) قمر الدين قرنيع – مدير ادارة الا ستراتيجية والتخطيط والبحوث بالجهاز العربي لمحو الا مية وتعليم – بحث قدم للندوة القطرية والتعليم والوحدة العربية – بغداد ١٩٧٩ ص ٣

الا ان الامكانات المادية والبشرية في اغلب الاقطار العربية ظهرت عاجزة عن مواجهة المشكلة التي تتزايد حجما وشدة عاما بعد آخر ، حيث ان نسبة المستوعبين في التعليم في البلاد العربية بلغ متوسطها ٦٦ ٪ في عام ١٩٧٤ وان كانت هذه النسبة تختلف من قطر الى آخر . وهذا يعني ان ثلث الاطفال لايجدون مكانا في التعليم يضافون سنويا الى الرصيد الموجود من الاميين .

اما الجهود التي تبذلها الاقطار العربية فهي لم تتمكن من استيعاب اكثر من ٢ ٪ تقريبا سنويا من الرصيد الموجود من الاميين اضافة الى ذلك فأن عملية محو الامية اتخذت الشكل التقليدى في اقتصارها على تعليم الامي القراءة والكتابة والحساب دون الاهتمام بمحو الامية الحضارية ، اضافة الى عدم الاعتماد على المنهج العلمي في التخطيط والتنفيذ والمتابعة .

ومن هنا كان لابد من الارتكاز على مجموعة اسس تشكل وحدة متكاملة ومتداخلة في عناصرها وتتناسب مع حجم المشكاة وخطورتها . واهم الاسس التي استندت عليها في العراق هي :

١ – المفهوم الحضارى للامية : وهذا يعني توظيف القراءة والكتابة في محو الامية الحضارية .

٢ – تكامل جهود محو الامية مع جهود التنمية ، اى تعمل على تحديث المجتمع وما يحويه من بنى وعلاقات اجتماعية .

٣ – اهمية القرار السياسي الذى اعتبر الامية مشكلة ذات طابع سياسي لابد من اتخاذ القرار السياسي في محوها .

ان تحقيق وانجاز عملية التغير الاجتماعي ترتبط بالتغير الحضارى وبالتحرر الوطني والاستقلال التام سياسيا واقتصاديا وحضاريا وثقافيا .

وتصطدم عملية التغير هذه في القطر العراقي بشكل خاص وفي الوطن العربي والعالم الثالث بشكل عام بما يوجد في المجتمع من تناقضات تؤدى الى عدم استقرار الشخصية والى ظهور ازمات خلقية الامر الذى يزيد من ضرورة نشر الايديولوجية التي تهدف الى التخفيف من شدة تلك التناقضات وازالة تأثير العقلية القبلية وخلق الشعور القومي والولاء الوطني وتطوير الانسان لجعله قادرا على انجاز التغير . ولكي لاينتقل الشعور القبلي ليتخذ صورة شعور محلـــــي او طائفـي .

اضافة الى ان القطر ظل يعاني من ضعف الجهاز الادارى وعدم الاستخدام الكامل للطاقات البشرية خصوصاً للنساء والاستثمار المحدود في الصناعة والزراعة مدة طويلة .

والواقع ان التغير الاجتماعي لايمكن ان يتم الا عن طريق تغيير البناء الاقتصادى القديم وتغيير العلاقات الانتاجية وبناء صناعة متقدمة وزيادة الانتاج الزراعي . فالتغير الحقيقي يتم اذا حدث تغير اجتماعي شامل يشمل مختلف التراكيب الاقتصادية والتشكيلات السياسية اى مجموع العلاقات الانتاجية من ملكيةادوات انتاج الى توزيع الثروات الى تحديدنطاق التدرج بين الفئات الاجتماعية ان هذا التغير من شأنه ان يغير المظهر السلوكي والنشاط الادائي للافراد والجماعات .

هذا ولابد من ايلاء عناية خاصة للبحوث والدراسات التي ترتبط بالبيئة والحضارة القائمة في بلدان العالم الثالث للتعرف على خصائص واشكال التغير القائمة فيها ، وعدم الاعتماد على النظريات وطرق البحث التي قد تم الوصول اليها نتيجة للدراسات في بيئة اخرى تختلف عما هي عليه في بلدان العالم الثالث كل الاختلاف .

ولابد من ان تبقى المهمة الاساسية في التغير هي تغيير العقلية الاقطاعية العشائرية القديمة وكذلك العقلية البرجوازية الحديثة ولابد من تحرير الفئات المثقفة من تأثيرات الحضارة والثقافة الغربية لكي لاتبقى مواقع في هامشيه مربطة بالمجتمعات الغربية . فلكل مجتمع خصوصياته الحضارية التي يستطيع من خلالها ان يتحرك وله ظروفه الاجتماعية التي تحدد له اطر ذلك التحرك لان الاستقلالية الوطنية والقومية لايمكن ان تحقق الا بانتهاج الطريق الخاص الذي يحقق لذلك البلد سبل هذا التطور وان هذا السبيل الخاص يرسم له معالم الطريق ويحدد المؤشرات الواضحة في اعادة التكوين الاساسي والثورى لواقعه الاجتماعي بعيدا عن اشكال التبعية لان الارادة الوطنية تتجه دائما باتجاه التحرر الاقتصادى والاجتماعي والاجتماعي والثقافي .

ان المسألة الخصوصية التي تؤكدها كل اسباب التقدم وسرم بها كل المنطلقات الفكرية تمثل الطريق الصحيح في البناء الحقيقي والحل الجذرى لمشاكل شعبنا وامتنا لانها اسباب نابعة من الطبيعة الخاصة لهذا المجتمع ، وان استيعاب هذه الاسباب سوف يحدد بالتالي الشكل المناسب لصواب النتائج المترتبة التي تحقق له سلامة الوصول الى اهدافه المرجوة . على ان ذلك لايحول دون الحرص الواعي على التفاعل الحي مع تجارب الشعوب العملية التي تكون تجاربها قريبه من من تجاربنا وعن طريق الاخذ والعطاء ، بما يضمن لكل بلد اشكال الاستمرار بنفس الاتجاه من حيث الممارسات الموجهة والتعامل البناء الذى يخدم المصالح الوطنية والقومية المشروعة ....

المصادر العربيـــة :

١ - احمد ابو زيد - البناء الاجتماعي - الجزء الاول - الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٦٥ .

٢ - احمد الخشاب - التغير الاجتماعي - المكتبة الثقافية - العدد ٢٦١ القاهـرة ١٩٧١ .

٣ - احمد عبد المنعم نور - الحضارة والتحضر - مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٧٠ .

٤ - الامم المتحدة - دراسات عن الانماء الاجتماعي في الشرق الاوســـط نيويورك ١٩٧٤ .

٥ - الفاروق زكي يونس - علم الاجتماع - الاسس النظرية واساليب التطبيق عالم الكتب - القاهرة ١٩٧٢ .

٦ - الياس فرح - مقدمة في دراسة المجتمع العربي والحضارة العربيـــة وزارة الثقافة والعلوم - بغداد - ١٩٧٩ .

٧ - حجازى محمد فؤاد - التغير الاجتماعي - مكتبة وهبه - القاهرة ١٩٧٤ .

٨ - سعدون حمادى - نحو اصلاح زراعي اشتراكي بيروت ١٩٦٤ .

٩ - شاكر مصطى سليم - المدخل الى الانثروبولوجيا - مطبعة العانـي بغداد - ١٩٧٥ .

١٠ - صباح الدرة - التطور الصناعي في العراق - بغداد - ١٩٦٨ .

١١ - عادل شكاره - نظرية هوبهاوس في التنمية الاجتماعية - بغداد ١٩٧٥ .

١٢ – عباس احمد – المدخل التكاملي في دراسة المجتمع العربي – مجلة العلوم الاجتماعية – الكويت – العدد ٣ السنة ٤ اكتوبر ١٩٧٦ .

١٣ – عدد من العلماء السوفييت – ترجمة داود حيدو ومصطفى الدباس التركيب الطبقي للبلدان النامية – وزارة الثقافة – دمشق ١٩٧٢ .

١٤ – فايز محمد علي – قضايا التنمية والتحرر الاقتصادى في العالم الثالث بغداد – ١٩٧٨ .

١٥ – فوزية العطية – البنى الاجتماعية والعلاقات الانتاجية في الوطن العربي – مجلة كلية الآداب – جامعة بغداد – العدد ٢٠ ١٩٧٦ .

١٦ – قمر الدين قرنيع – الندوة الفكرية – التعليم والوحدة العربية – بغداد نيسان ١٩٧٩ .

١٧ – محمد حسن عبد الباسط – التنمية الاجتماعية – معهد البحوث والدراسات العربية – جامعة الدول العربية – القاهرة ١٩٧٠ .

١٨ – محمد غانم الرميحي – البترول والتغير الاجتماعي في الخليج العربي معهد البحوث والدراسات العربية ١٩٧٥ .

١٩ – محمد يوسف علوان – مراجعة لكتاب العلاقات الدولية للعالم الثالث ادموند جوف – مجلة العلوم الاجتماعية – العدد ٢ السنة ٦ الكويت – تموز ١٩٧٨ .

٢٠ – محيي الدين صابر – التغير الحضارى وتنمية المجتمع – القاهرة ١٩٦٢

٢١ – المفاوضات والتأميم – النص الكامل لمحاضر المفاوضات مع شركات النفط بغداد – ١٩٦٩ .

٢٢ – منصور حسين وكرم حبيب – التنمية الاجتماعية بين النظرية والتطبيق الوعي العربي – القاهرة – ١٩٧٨ .

٢٣ – ميشيل عفلق – في سبيل البعث – بيروت ١٩٧٤ .

أبــو نواس

بين نقاده القدامى والمعاصريــــــن

الدكتور بهجت عبد الغفور

كلية الآداب ــ جامعة بغداد

المقدمـــــــــة : ــ

لم يكن أبو نواس شاعراً قليل الشأن ، ولاممن لايؤبه به ، بل كان فحلا من فحول الشعراء ذا منزلة عالية وعالية جداً .

وزاد من شأنه أن كان من الطبقة الاولى من المولدين (١) . تلك الطبقة التي أحدثت حركة نقدية واسعة ، دارت رحاها بين المتعصبين للقديم وبين أنصار الجديد ، وظل أوارها ملتهباً حتى القرن الرابع الهجرى .

ولأن أبا نواس من الطبقة الاولى للمولدين ، وممن حاول التجديد في الشعر ، ولأنه اشتهر بمجونه وخمرياته وغزله بالمذكر ، فلابد أن توجه اليه سهام النقد من لدن القدامى والمعاصرين ، وفعلا كان هذا ، فأثيرت حوله الأقاويل واختلفت فيه الآراء ، فمنهم من عابه وقلل من شأنه ، ولم يحفل بشعره ، ومنهم من عده فحلا من فحول الشعراء المجيدين ، وأحله منزلة عليا ودافع عنه ورد على الطاعنين عليه ، فكان بذلك مثار حركة نقدية امتدت حتى عصرنا الحاضر .

والحق أننا لم نجد شاعراً أي شاعر مهما بلغت منزلته الشعرية يخلو من نقد ، لأنه لايمكن أن يكون مجيداً في كل أشعاره ، ولقد قالوا عنه : « كان أبو نواس

---

(١) انظر الخزانة ١ / ١٦٨ .

آدب الناس وأعرفهم بكل شعر ، وكان مطبوعاً لايستقصي ولايحلل شعره ، ولايقوم عليه ، ويقوله على السكر ، فشعره متفاوت ، لذلك وجد فيه ماهو في الثريا جودة وحسناً وقوة ، وماهو في الحضيض ضعفاً وركاكة ، وكان مع كثرة أدبه وعلمه خليعاً ماجنا وفتى شاطراً » (١) .

أقول : إن أبا نواس لم يسلم من الخطأ ولم يسلم كذلك من النقد ، غير أن تعصب فريق من علماء اللغة والشعر للقديم جعلهم لايحفلون بالشعر الا ماكان جاهليا أو اسلامياً ، لأسباب معروفة لم تكن – بجملتها – قائمة على اسس موضوعية لأنهم لم ينظروا الى الشعر على اساس الجودة والرداءة ، ولم يفضلوا القديم على المحدث لأسباب فنية ، وإنما نظروا الى الشعر القديم وفضلوه على اساس الزمن ، لهذا فهم يستجيدون القديم ويفضلونه على المحدث لمجرد تقدم زمن قائله .

لقد تنبه الشعراء أنفسهم الى هذه العصبية في الحكم ، فطلبوا من أولئك المتزمتين والمتعصبين للقديم أن يحكموا على الشعر لاعلى العصر وأن يدعوا العصبية .

ويروون أن ابن مناذر قال لابي عبيدة « اتق الله واحكم بين شعري وشعر عدي بن زيد ، ولاتقل ذلك جاهلي وهذا اسلامي وذلك قديم وهذا محدث فتحكم بين العصرين ولكن احكم بين الشعرين ، ودع العصبية » (٢) .

وسئل أبو عمرو بن العلاء عن المولدين ، فقال : ماكان من حسن فقد سبقوا اليه ، وما كان من قبيح فهو عندهم (٣) .

وعلى أساس من هذه النظرة الى القديم والمحدث نظر فريق من علماء الشعر ونقاده الى شعر أبي نواس ، فنفروا منه ، واعرضوا عنه ، وربما اتهموه بالخطأ ، قالوا : كان اسحاق بن ابراهيم الموصلي يتعصب على أبي نواس ويقول : هو

---

(١) طبقات الشعراء / ١٩٤ – ١٩٥ .
(٢) الأغاني : ١٧ / ١٢ .
(٣) العمدة : ١ / ٩٠ .

يخطيء ، وكان اسحاق في كل أحواله ينصر الأوائل وكان اذا انشد من جيد أبي نواس لايحفل به لما في نفسه فأنشد مرة قول أبي نواس :

وخيمة ناطور برأس منيفـــــــــة تهم يدا من رامها بزليل

فكان على أمره ، فقيل له : والله لو كانت لبعض أعراب هذيل لجعلتها أفضل شيء سمعته قط (١) .

وعن أبي عبد الله التميمي . قال : كنا عند ابن الأعرابي ، فأنشده رجل شعراً لأبي نواس أحسن فيه ، فسكت ، فقال له الرجل : أما هذا من أحسن الشعر ؟ قال : بلى ولكن القديم أحب الي . (٢)

وكان ابن الأعرابي يقول : إنما أشعار هؤلاء المحدثين – مثل أبي نواس وغيره – مثل الريحان يشم يوماً ويذوي ، فيرمى به ، وأشعار القدماء مثل المسك والعنبر كلما حركته ازداد طيباً (٣) .

وعلى هذا الأساس كان يحكم على شعر أبي نواس ويرى أن قول الأعشى :

وكأس شربت على لذة وأخرى تداويت منها بهـا

أفضل من قول أبي نواس :

ودواني بالتي كانت هي الداء

وكان يعلل رأيه ، ويقول : الأول السابق أجود (٤) .

ونحن اذ نرى فيما ذهبوا اليه غلواً نرى أن تعصبهم للقديم جعلهم ينظرون الى شعر أبي هذه النظرة ويحكموا عليه من خلال تأخره في الزمان، وهم ليسوا على صواب ، فأبو نواس شاعر على منزلة كبيرة ، وقد شهد له القدامى أنفسهم بهذا . وإن كانت له بعض الأخطاء ، فانما هي أخطاء يسيرة ، ربما كان للمتقدمين

(١) الموشح : ٤٠٨ .
(٢) نفسه : ٣٨٤ .
(٣) الموشح / ٢٨٤ .
(٤) نفسه / ٤١٣ .

مثلها أو أكثر منها ، وكان من الممكن أن يجدوا لها ما يسوغها لو أنهم نظروا اليه بعين العدل والانصاف ولم يتعصبوا للقديم .

ومن بعيد أدرك الجاحظ هذا ودعا الى النظر الى شعر هؤلاء المحدثين أمثال بشار وأبي نواس دونما تعصب ، وكان أول من تمرد على تزمت اللغويين ، وأول من تلمس عوامل الجمال الفني في الشعر المولد دون تحرج (١) .

وكان الجاحظ من المدافعين عن أبي نواس ، والمعجبين بشعره ، وربما فضله على بعض المتقدمين ، يقول في قصيدة لأبي نواس : وأبيات أبي نواس على أنه مولد شاطر أشعر من شعر مهلهل في اطراق الناس في مجلس كليب (٢) .

وهو يرى أن العصبية لأهل البدو هي التي جعلت أبا نواس يتأخر في نظر اولئك المتعصبين والمتزمتين من أهل اللغة فيقول :

وأنت اذا تأملت شعره فضلته الا ان تعترض عايك فيه العصبية ، أو ترى أن أهل البدو أبداً أشعر وأن المولدين لايقاربونهم في شيء ، فإن اعترض هذا الباب عليك فانك لاتبصر الحق من الباطل مادمت مغلوباً (٣) .

ولعل من المفيد أن نذكر آراء المحدثين في هذه المسألة ، فالدكتور مندور — مثلا — يرى أن الشعر القديم — الجاهلي والأموي — خير من الشعر العباسي وماتلاه الى يومنا هذا ، لأن نزعة أبي نواس ومدرسته لم تستطع التغلب فتنجوا بالشعر من التقليد . (٤)

ورأي الدكتور مندور هذا لايقنعنا تمام الاقناع ، فالمسألة ليست انتصار المحدثين أو فشلهم في التجديد ، بل هي تقويم وحكم على الشعر من خلال فنيته وما يمتاز به شاعر من شاعر آخر دون النظر الى تقدمه أو تأخره ، ثم

---

(١) الثعالبي ناقداً / ٢٣١ .
(٢) الحيوان ٣ / ١٢٩ .
(٣) الحيوان ٣ / ١٢٩ .
(٤) النقد المنهجي عند العرب / ٢٣٠ .

لانرتضي هذا التعميم من الدكتور مندور ، ومن الخطأ جداً أن نقارن بين عصر وعصر ، ونفضل الشعر الجاهلي كله على الشعر العباسي وماتلاه (١) .

ونرى مثل مايرى استاذنا الدكتور طه حسين أن مثل هذه الأحكام لايمكن أن يطمئن اليها ناقد في نفسها ، ويرى أن القدماء كانوا يؤثرون أبا نواس على معاصريه ، وكانوا في ذلك محقين ، ولكنهم لم يقولوا ولعلهم لم يعلموا لماذا كانوا يؤثرون أبا نواس ؟ فمن الحق أن نبحث نحن عن مصدر هذا الايثار لا كما بحث المتقدمون في البيت أو البيتين أو القصيدة ، وانما في الديـــوان كلــه (٢) .

وعلى أساس مما تقدم فإن النقاد سواء القدامى منهم أو المعاصرون . يختلفون في أبي نواس هذا ، وتتضارب آراؤهم وتختلف أحكامهم ومآخذهم ، وتتشعب ، فتشمل لغته ومعانيه وأفكاره ، وجوانب اخرى تتعلق بشعره وسأفصل القول في هذه المآخذ موزعة على ثلاثة مباحث :

المبحث الأول

في الأداء الفنـــي :

ظلت أحكام النقاد في القرن الثاني وحتى فترة متأخرة أحكاماً ذوقية تأثرية سريعة وغير معللة أحيانا ، وكانت في الغالب – جزئية لم تتعد اللفظة الواحدة ، وما فيها من صواب أو فساد ، من حيث بنيتها وتركيبها اللغوي .

ولم تتجاوز أحكامهم أيضاً البيت الواحد ، ومافيه من اسفاف أو غلو أو سرقة وعيوب اخرى تتعلق بالوزن والقافيــة .

وكان ذلك بتأثير اللغويين والمتعصبين للقديم ؛ لأنهم كانوا ينظرون الى الشعر المحدث من خلال موازنته بالشعر القديم ، وأن اللغة عندهم هي المقياس الأول والأخير في كل مايصدرون .

---

(١) تأريخ النقد الادبي عند العرب للاستاذ طه أحمد ابراهيم / ٩٠ .

(٢) حديث الأربعاء ٢ / ٥٧ .

وعلى اساس من هذا القول ، فإن أغلب ماقيل عن أبي نواس كان منصباً على العيوب اللغوية ، ولهذا قالوا : كان أبو نواس يلحن في شعره (١) . أما الجاحظ ، فيقول عنه : مارأيت رجلا أعلم باللغة من أبي نواس ، ولا أفصح لهجة مع حلاوة ومجانبة الاستكراه وقال الشعر ، وكان يستشهد بشعره (٢) .

وابن قتيبة لايراه الا على حجة من الشعر المتقدم وعلى علة من علل النحو (٣) .

ولاريب ، فأبو نواس عالم باللغة ، صقلها بالدرس الطويل للشعر القديم ، واللغة العربية الفصيحة ، وهم يروون عنه أنه أقام في البادية سنة يتعلم اللغة ويأخذها عن الأعراب (٤) . ويقولون أيضاً : إنه حفظ القرآن وروى الحديث ، ودرس اللغة على أبي زيد وأبي عبيدة ، وقرأ كتاب سيبويه ، وصحب يونس بن حبيب (٥) .

ومن كانت هذه حالة ، فلا شك فيما قاله الجاحظ وابن قتيبة ، غير أن من أراد عيباً وجده ، ولاسيما اذا لم يكن من أهل العدل والانصاف ، ولهذا فانه لم يخل من نقد ، بل كثرت عليه مآخذ اللغويين ، فتتبعوا سقطاته ، ولحنوه في أشياء من شعره ، ومن تلك الأشياء ، قوله :

فاذا نزعت عن الغواية فليكن   لله ذاك « النزع » لا للناس

قال ابن قتيبة : وفي هذا حرف يؤخذ عليه ، وهو قوله : « ذاك النزع » ، وكان ينبغي أن يقول : النزوع ، يقال : نزعت عن الأمر نزوعاً ، ونزعت الشيء من مكانه نزعاً ، ونازعت الى أهلي نزاعاً (٦) .

---

(١) الشعر والشعراء ٢ ، ٨١٨ .
(٢) نزهة الالباء / ٦٥ .
(٣) الشعر والشعراء ٢ / ٨١٨ .
(٤) أخبار أبي نواس لا بن منظور / ٧ — ١٢ .
(٥) طبقات الشعراء / ٢٠١ .
(٦) الشعر والشعراء ٢ / ٨١٨

ويدافع القزاز عن أبي نواس في كتابه مايجوز للشاعر في الضرورة ويرى أن أبا نواس قد عدل عن المصدر المسموع للفعل « نزع عن » الى مصدر الفعل « نزع الثوب » لأن أبا نواس شبه نزع الشيء بـ « نزع الثوب » وكأن أبا نواس جعل الفعل الأخير هو الأصل (١) .

ولو رجعنا الى لسان العرب لوجدنا عذراً لابي نواس حيث يقول صاحبه : نزع عن الصبي والأمر ينزع نزوعاً : كف وانتهى ، وربما قالوا : نزعاً (٢) .

وعابوا عليه تركه الهمزة ونصبه رمساً في قوله :

فليت ماأنت واط ... من الثرى لي رمساً

ويرد ابن قتيبة على الطاعنين ، ويقول : أما تركه الهمز في « واطيء » فحجته فيه أن أكثر العرب تترك الهمز ، وأن قريشاً تتركه وتبدل منه وأما نصبه « رمساً » فعلى التمييز ، والبغداديون يسمونه « التفسير » الأتراه قال : فليت ماأنت واط من الثرى لي » فتم الكلام وصار جواب « ليت » في «لي» ثم بين من أي وجه يكون ذلك ، فقال رمسا » أي خبراً ، كما تقول في الكلام : ليت ثوبك هذا لي ، ثم تقول : إزاراً ، لأن جواب ليت صار في قولك « لي » وصار الازار تمييزاً (٣) .

ومن تلك الأشياء قوله في الخمر :

كميتاً تخطاها الزمان فقد أتت ... سنون لها في دنها وسنون

تراث اناس عن اناس تخرموا ... توارثها بعد البنين بنون

فرفع نون الجمع وهي منصوبة ، وابن قتيبة يرى أن هذا يجوز في المعتل (٤).

وقيل لأبي نواس نفسه : أجريت نون الجمع وهي منصوبة ، فقال : إن القوافي تحتمل هذا ، ومثله كثير ، أما سمعت قول سحيم بن وثيل الرياحي :

---

(١) ضرائر الشعر أو مايجوز للشاعر في الضرورة ١٤٠ .

(٢) اللسان « نزع » .

(٣) الشعر والشعراء ٢ / ٨١٨ .

(٤) الشعر والشعراء ٢ / ٨١٩ .

أخو خمسين مجتمع أشدي وقد جاوزت حد الأربعين (١)

ومن ذلك قوله :

وصيف كأس محدثه ملك تيه مغن وظرف زنديق

فجزم « محدثه » لما تتابعت الحركات وكثرت . ويقول ابن قتيبة : ومثل هذا في الشعر كثير ، كما قال امرؤ القيس :

فاليوم أشرب غير مستحقب إثماً ولا واغل (٢)

وعابوا عليه قوله :

فما ضرها الاتكون لجرول ولا المزني كعب ولا لزياد

روى المبرد هذا البيت « ولا المزني كعب » ثم قال : لحن في تخفيفه ياء النسب في قوله : المزني في حشو الشعر ، وإنما يجوز هذا ونحوه في القوافي . كما قالت امرأة تفخر بأخوالها :

هوذة خالي ولقيط وعلي (٣)

والذي يشفع لأبي نواس أن رواية البيت

فما ضرها الاتكون لجرول ولا لزهير وابنه وزياد

وليس كما رواه المبرد ، ولهذا قالوا : إن المبرد قد تخبط ولم يوفق للرواية الصحيحة (٤) .

ومن ذلك قوله :

كأن كبرى وصغرى من فواقعها حصباء ور على أرض من الذهب

حيث جاء بكبرى وصغرى نكرتين ، والصواب أن يقول : الكبرى والصغرى

---

(١) الموشح / ٤٣٢

(٢) انظر : الشعر والشعراء ٢ / ٨١٨ والموشح / ٤١٥ والوساطة / ٦١ - ٦٢ ، على ان بيت أبي نواس غير واضح المعنى ، قال المرزباني : فهذا البيت ملحون مرذول ردىء الرصف بعيدة .

(٣) الموشح / ٤١٤ .

(٤) ديوان أبي نواس برواية الصولي / ٤٠٦ وطبعة فاغز ١ / ١٥٦ -

من قبيل مالم تنكره العرب بحال ، ولانطقت به الا معرفاً حيث وقع في الكلام ، وعلى هذا فان أبا نواس خالف المألوف من استعمال هذه الصيغة ، فعد ذلك لحناً منه (١) .

وهناك من دافع عن أبي نواس ، وتأول خطأه هذا ، فقالوا : جعل « من » في البيت زائدة على ماأجازه أبو الحسن الأخفش من زيادتها في الكلام الواجب ، وعلى اساس من هذا التأويل تكون الكلمتان معرفتين بالاضافة ، وهو الاستعمال الصحيح لها (٢) .

ولحّن الأصمعي والمبرد ابا نؤاس بقوله :

اهج نزاراً وأفر جلدتهـــا

وزعم الأصمعي أنه يقال : في الفساد : فريت وفي الاصلاح : أفريت ، وكان يقول : فريت أو داجه (٣) .

وقال صاحب طبقات الشعراء : يقال : وافر جلدتها ، فإنه يقال : في الفساد : أفريت وفي الاصلاح : فريت ، وقال بعضهم في الشر والخير جميعاً : فريت وأفريت ، ومعناه : الشق (٤) .

وعلى اساس من هذا القول ، قالوا : عسف المبرد أبا نواس فلحنه في هذا القول ، وأبو نواس هو المصيب ، والمبرد هو الساهي (٥) .

ومن ذلك قولـــــه :

وابن عم لايكاشفنـــــا   قد لبسناه على غمـــره
كمن الشنآن فيه لنـــــا   ككمون النار في حجـــره

---

(١) درة الغواص / ٢٦ — ٢٧ .
(٢) المصدر السابق ، وانظر النقد اللغوى عند العرب للدكتور نعمة العزاوى ١٨٨ — ١٨٩ .
(٣) الموشح / ٤١٨ .
(٤) طبقات الشعراء / ١٩٩ .
(٥) ديوان أبي نواس ، طبعة فاغز ٢ / ٩ . والنقد اللغوى / ١٩٢ .

قال الكسائي : إنما أراد في حجرها فغلط ، وقال المبرد : انما أراد في حجره فرده الى القادح ، وقال قوم : انما رد الحجر الى الكون (١) .

وقال الصولي : الهاء في حجره عائدة على ابن العم لأن الفار مؤنثة فكان حقه أن يقول : في حجرها ، ولكن ذهب الى النور (٢) .

ويدافع القزاز عن أبي نواس ، فيقول : وهذا ظاهره على ماقالوا ، ولكن العرب تتسع فتذكر المؤنث لمعنى تخرجه له يؤول به الى التذكير كما قال امرؤ القيس :

برهرهة رخصة رودة ... كخرعوبة البانة المنفطر

فذكر الخرعوبة والبانة ؛ لانه يريد الغصن أو نحوه من المذكر على أن بيت أبي نواس له وجه لاضرورة فيه ، هو أن الكمون مذكر مضاف الى النار فترد الهاء عايه ، فكأنه قال : ككمون النار في حجر الكمون ، اي في الحجر الذي تكمن فيه النار (٣) .

وسئل أبو نواس عن هذا ، فقال : رددت التذكير الى النور (٤) . وعلى هذا الاساس فإن أبا نواس لم يخطىء وانما أخطأ بعضهم في التأويل .

ومما وهموا في تأويلة ، فلحنوا فيه أبا نواس ، قولـه :

وما لبكر بن وائل عصم ... الا بحمقائها وكاذبهـا

قالوا : انه يريد بالكاذب مسيلمة ، وكان من بني حنيفة ، والحمقاء : هبنقة القيسي من بني قيس بن ثعلبة ، وهو رجل منهم كان يضرب به المثل لحمقه . وإنما أراد بأحمقها لأن فعلاء لايكون الا للمؤنث ، فمنعه الوزن فلحن ، وقال بهذا المبرد أيضاً (٥) .

---

(١) أخبار أبي نواس لا بن منظور / ١٦٢ .
(٢) ديوان أبي نواس برواية الصولي / ٤١٨ .
(٣) ضرائر الشعر / ٣١ .
(٤) الموشح / ٤٣١ .
(٥) ديوان أبي نواس (طبعة فاغز) ٢ / ٩ .

وهذا وهم وسوء تأول ، والصواب ماقاله الصولي ، قال يعني دغة من بني قيس بن ثعلبة (١) . وعلى هذا فقد غلط المبرد ، فهو انما أراد بالحمقاء امرأة اسمها دغة العجيلية ، وبها يضرب المثل ، أحمق من دغة (٢) . وعلى هذا فلايوجد احن في البيت .

وأخذ علي بن المبارك الأحمر على أبي نواس في شعره ، قوله ،

أسرع من قول قطاة قطّا

قال : كان ينبغي أن يقول : « قطا » بالتخفيف (٣) .

وأخذوا عليه قوله :

حتى عقدن باذنه شُنُفا

قالوا : انما هو « شَنْفْ » وهذا لايجوز (٤) .

ويدافع الصولي عن قول أبي نواس هذا ، ويقول : وقد عابوا عليه قوله : شُنُفا في جمع «شَنْف » وهذا جائز من وجهين : أحدهماأنه حكى : شنف وشُنُف بمعنى واحد ، مثل : قَفر ،وقُفُزْ ،والثاني : أن يكون جمع شنف مثل : سَقْفٌ وسقف ، ورهن رهن (٥) .

أما صاحب اللسان ، فيقول : الشنف بفتح الشين : القرط ولاتقل : شنف بالضم (٦) .

والحق مع أبي نواس مادامت الكلمة قد حكيت بالضم ، ونظن أنه قد فات ابن منظور ماقاله الصولي .

وعابوا عليه تثنيته (عين أباغ) في قوله :

---

(١) نفسه برواية الصولي / ٥٥١ .
(٢) نفسة بطبعة فاغنز ٢ / ٩ وانظر العقد الفريد باب ماغلط فيه على الشعراء ١ / ٢٣١ .
(٣) الموشح / ٤٢٢ .
(٤) نفسه / ٤٢٠ .
(٥) ديوان أبي نواس برواية الصولي / ٤٧٦ وطبعة فاغز ١ . ١٤٦ .
(٦) اللسان (شنف) .

قالوا : عين أباغ موحدة لامثناه ، وليست بعين ، انما هي واد وراء الأنبار على طريق الفرات (١) .

وابو نواس يعترف بهذا ، ويقول : حرصت على أن تقع لي في الشعر (عين اباغ) فامتنعت علي ، فقلت (عيني أباغ) ليستوي الشعر (٢) .

وعابوا عليه قولـــه :

فلما خشي الايبـا ءمن صحب وجلاس

وانما هو الاباء (٣) .

ومن ذلك قولـــه :

ياخير من كان ومن يكـــون الا النبي الطاهر الميمـــون

قالوا : إن حق الكلام النصب (الا النبي الطاهر الميمونا) (٤) وقال المبرد : هذا لحن ؛ لأنه استثنى من موجب ، فكان يجب ان يكون اعرابه النصب (٥) . ونحن مع النحويين ، وقولهم بذلك هو الصواب (٦)

وعابوا عليه قوله يمدح العباس بن عبيدالله .

كيف لايدنيك من أمل من رسول الله من نفـره

قالوا : انه كلام رديء مستهجن موضوع في غير موضعه ، وأنه مما يعاب به لأنه من حق الرسول (ص) أن يضاف اليه والا يضاف الى أحد ، وقد أخر النبي (ص) وهو المقدم في اللفظ (٧) .

---

(١) الموشح / ٤٢٣ ، ومعجم البلدان ١ / ١٧٥ .

(٢) ديوان أبي نواس برواية الصولي / ٤٣٦ والموشح / ٤٢٣ .

(٣) الوساطة / ٦١ – ٦٢ .

(٤) الموشح / ٤٢٠ وديوان أبي نواس بروايةالصولي / ٥٢٥ .

(٥) ديوان أبي نواس (طبعة فاغز) / ٢٦٧ .

(٦) الموشح / ٤٢٠ .

(٧) نفسه / ٤٢٠ وديوان أبي نواس برواية الصولي / ٤٢١ .

ويدافع ابو نواس عن قوله هذا ، بأنه أراد أن رسول الله (ص) من القبيل الذي هو منه كما قال حسان :

بها ليل منهم جعفر وابن أمـــه علي ومنهم أحمد المتخير

فقال « منهم » كما قال : « من نفره » أي من النفر الذين العباس منهم (١) .

وقال الصولي : المعنى من هو من نفر رسول الله (ص) (٢) .

وعابوا عليه تناقضه في بعض أشعاره ، وجمعه بين الايجاب والسلب .

ومن ذلك قولـــه :

ولي عهد ماله قريـــــن ولا له شبه ولا خديـــن
استغفر الله بلى هـــارون ياخير من كان ومن يكون
الا النبي الطاهر الميمـــون

فصير هارون شبيها بولي العهد ، ثم قال : إنه خير الناس، ولم يستثن بهارون فكأنه إما خير منه ، وليس خيراً منه لأ نه شبيهه أو شبيهه ، وليس بشبيهه لأنه خير منه ، وهذا جمع بين النفي والاثبات (٣) .

ولا أرى تناقضاً في هذا ، فقد مدح الامين بأنه لاشبيه له ، ثم استثنى هارون لانه خير من كان ومن يكون ، ثم استثنى الرسول (ص) من هذا وذاك .

ومن التناقض قوله يصف الخمر :

كأن بقايا ماعفا من حبابهـــا تفاريقَ شيب في سواد عذار

فشبه حباب الكأس بالشيب ، وذلك جائز لأن الحباب يشبه الشيب في البياض وحده لا في شيء آخر غيره ، ثم قال :

تردت به ثم انفرى عن أديمها تفري ليل من بياض نهار

---

(١) الحيوان ٤ / ٤٥٤ .
(٢) ديوان أبي نواس برواية الصولي ١ ٤٢ – ٤٢٢ .
(٣) الموشح / ٤١٢ .

قال صاحب الموشح : فالحباب الذي جعله في هذا البيت الثاني كالليل هو الذي في البيت الأول أبيض كالشيب ، والخمر التي كانت في البيت الاول كسواد العذار هي التي صارت في البيت الثاني كبياض النهار ، وليس في هذا التناقض منصرف الى جهة من العذر لأن الأبيض والأسود طرفان متضادان وكل منهما في غاية البعد عن الآخر ، فليس يجوز أن يكون شيء واحد يوصف بأنه أسود وأبيض الا كما يوصف الأدكن في الألوان بالقياس الى كل واحد من الطرفين اللذين هو وسط بينهما ، فيقال : انه عند الأبيض أسود وعند الأسود أبيض وليس فيما قاله ابو نواس حال توجب انصراف ماقاله الى هذه الجهة (١)

وروي عن مسلم بن الوليد أنه قال لأبي نواس : كيف يستوي قولك :

ذكر الصبوح بسحرة فارتاحا وأمله ديك الصباح صياحا

فكيف يكون ارتياح وملل ؟ فقال له أبو نواس : هذا لاعيب فيه ، ولكن مامعنى قولك :

عاصي الشباب فراح غير مفند وأقام بين عزيمة وتجلد

قلت (فراح) ثم قلت (فأقام) فكيف يكون راح وأقام ؟ (٢)

وقال ابن قتيبة : والبيتان صحيحان لاعيب فيهما ، غير أن من طلب عيباً وجده ، أو أراد اعناتاً قدر عليه ، اذا كان متحاملا متحينا غير قاصد للحق والانصاف (٣) .

---

(١) نفسه / ٤١١ .
(٢) الشعر والشعراء ٢ / ٨٠٦ والاغاني ١٩ / ٣٣ والموشح / ٤١٩ .
(٣) الشعر والشعراء ٢ / ٨٠٧ .

وعابوا عليه قولــــه

يامن يبدلني عشقاً بسلــــوان أم من يصير لي شغلا بانســان
كيما أكون له عبداً أقارضـــه وصلا بوصل وهجرانا بهجـران

قالوا لأبي نواس : ماأنت بعيد إن كنت تقارضه وصلا بوصل وهجرانا بهجران ، هذه حال النظير والمكافيء ، فقال : ما أردت أن حكم العبد أن يخالف سيده فيما أحبه أو كرهه ، فجعلت نفسي بهذه المنزلة (١) .

ومما عيب عليه افراطه ومبالغته في بعض أشعاره ، وهذا عيب مشترك في الشعر عامة ، ولم يسلم منه شاعر ، والنقاد مختلفون ازاءه ، فمنهم من يرده ولايقبله ، ولاسيما الافراط الذى يتجاوز حد المعقول ، ومنهم من يعتذر له ويقبله ، وعلى الأخص أهل الاغراب وأصحاب البديع من المحدثين الذين لهجوا به واستحسنوه ، ولهذا قالوا عن أبي نواس : إنه كان يحيل في كثير مما يقول ويتخطى صفه المخلوق الى صفه الخالق عز وجل (٢) .

ومما أحال فيه قولــــه :

وأخفت أهل الشرك حتى أنه لتخافك النطف التي لم تخلق

ويرى قدامة أن هذا ليس عيباً ، ويعده أجود المذهبين (٣) .

وأخذ عليه من الافراط قوله :

حتى الذي في الرحم لم يك صورة بفؤاده من خوفه خفقـان

جعل لما لم يخلق بعد ولم يصور فؤاداً يخفق (٤)

---

(١) الموشح / ٤١٣ .
(٢) نفسه / ٤٣٧ – ٤٣٨ .
(٣) نقد الشعر / ٨ ومابعدها .
(٤) الشعر والشعراء / ٢ / ٨٠١ .

وقولـــه :

يجل أن تلحق الصفات بـــه   فكل خلق لخلقه مثـــل

قالوا : فهذا من الاغراق المستحيل في العقول (١) .

وكذلك قولـــه :

بريء من الأشياء ليس له مثـل

والأمثاةعلى هذا كثيرة (٢) . وقد سبق القول بأن النقاد في هذا يختلفون فمنهم من عد الغلو عيباً في الشعر ، ومنهم من استحسنه ، والذين عابوه انما ربطوا الموضوع بالاخلاق والذين ولم ينظروا الى الناحية الفنية التي يجب أن تكون هي الأساس في الحكم على الشعر .

وعابوا على أبي نواس سرقاته الشعرية وأخذه معاني غيره من الشعراء وقد أفاض القدامى في الحديث عن هذه القضية ، وهي مسألة عامة في الشعر ، ولم يسلم شاعر من المحدثين من هذا العيب ، غير أن ابن طباطبا يدافع عنهم ويعتذر لهم بأن القدماء قد سبقوهم الى كل معنى بديع ولفظ فصيح ، وهو يرى أن الشاعر اذا تناول المعاني التي سبق اليها فأبرزها في أحسن من الكسوه التي عليها لم يعب بل وجب له فضل لطفه واحسانه فيه (٣) .

وابو نواس واحد من المحدثين وممن كثر القول في سرقاته حتى الف ابن يموت كتاباً مستقلاً في سرقات أبي نواس الشعرية ، وقالوا عنه : إنه سلخ معانيه كلها من معاني الوليد بن يزيد في الخمرة وجعلها في شعره وكررها في عدة مواضع (٤) .

وكان العتابي يضع من قدر أبي نواس لهذا السبب ولو أتي بشعره كلـه لقال سرقة (٥) .

---

(١) الموشح / ٤٣٨ .
(٢) انظر في هذا ، الشعر والشعراء ٢ / ٨٠١ والموشح / ٤٣٨ و ٤١٠ . والعمدة / ٢٢٤ .
(٣) عيار الشعر / ٩ و ٧٦ .
(٤) الأغاني ٧ / ٢٠ .
(٥) مروج الذهب ٣ / ٣٦٦ .

ويروون أن أسحاق الموصلي أنشد شعراً لأبي الهندي في صفة الخمر ، فاستحسنه وقرظه فذكر عنده أبو نواس ، فقال : ومن أين أخذ أبو نواس معانيه الا من هذه الطبقة ؟ وأنا أوجدكم سلخة هذه المعاني كلها في شعره ، فجعل ينشد بيتاً من شعر أبي الهندي ثم يستخرج المعنى والموضع الذي سرقه الحسن فيه حتى أتى على الابيات كلها واستخرجها من شعره (١) .

وأبو نواس يعترف بهذا ، حيث أنشده الحسين بن الضحاك يوماً قوله :

وشاطري اللسان مختلق التكريه شاب المجون بالنسك

الى أن بلغ قوله :

كأنما نصب كأسه قمر   يكرع في بعض أنجم الفلك

فقال أبو نواس هذا معنى مليح وأنا أحق به ، فقال بعد أيام :

اذا عب فيها شارب القوم خلته   يقبل في داج من الليل كوكبا

فقال له الحسين : هذه مصالته ، فقال : أتظن أنه يروى لك معنى مليح وأنا في الحياة (٢) .

واجتمع مسلم بن الوليد وأبو نواس وأبو الشيص ودعبل ، فأنشد أبو الشيص أبياتا منها :

وقف الهوى بي حيث أنت فليس لي   متأخر عنه ولا متقدم

فقال أبو نواس : أحسنت والله وملحت ، ولتعلمن أني سآخذ منك هذا المعنى فيشتهر ماأقول ولا يشتهر ماقلت ، فأخذه منه وضمنه قوله في الخصيب .

فما جازه جود وما حل دونه   ولكن يصير الجود حيث يصير

فسار هذا لأبي نواس ولم يسر بيت أبي الشيص الا دون ذلك (٣) .

---

(١) الأغاني ٢٠ / ٣٢٩ .

(٢) الأغاني ٧ / ١٥٥ع- ١٥٦ والعمدة ٢ / ١٨١ .

(٣) طبقات الشعراء / ٧٤ ، والأغاني ١٦ / ٤٠٢ - ٤٠٣ .

وعن الحسين بن الضحاك أنه قال : لقيني أبو نواس ذات يوم فأنشدته :

أخوي حي على الصبوح صباحا هبا ولاتعدا الصباح رواحا

قال : فلما كان بعد أيام لقيني في ذلك الموضع ، فأنشدني يقول :

ذكر الصبوح بسحرة فارتاحا وأمله ديك الصباح صياحا

فقلت له : حسن ياابن الزانية : أفعلتها ؟ قال : دع هذا عنك فوالله لاقلت في الخمر شيئاً أبداً ، وأنا حي الا نسب لي (١) .

على أننا نظل مع ابن طباطبا ولانرى عيباً في أخذ الشاعر معاني غيره ، ولاسيما اذا مازاد عليه وأتى بما يفضلها ، وإن كان ابو نواس قد أخذ معاني غيره ، فانه زاد عليها زيادة حسنة واشتهر ماقاله وغطى على ماقالوه .

وعلى هذا الاساس فقد قالوا عنه : إنه كان يأخذ المعنى ويخفيه ويستره غاية الستر .

ومن ذلك قوله :

اعطتك ريحانها العقار وحان من ليلك انسفار

قالوا : إن كان قد أخذه من قول الأعشى على ما حكوا ، فقد أخفاه غاية الاخفاء ، وقول الاعشى :

وسبيئة مما تعتق بابل كدم الذبيح سلبتها جريالها

وهم يروون أن الأعشى قد سئل عن « سلبتها جريالها » فقال : شربتها حمراء وبلتها بيضاء ، فبقى حسن لونها في بدني . ومعنى اعطتك ريحانها العقار : أني شربتها فانتقل طيبها اليك . فتأمل الفرق بين المعنيين (٢) .

وكذلك قوله :

لاينزل الليل حيث حلت فدهر شرابها نهار

---

(١) الأغاني ٧ / ١٦٢

(٢) الصناعتين / ٢٠٤ .

أخذه من قول قيس بن الخطيم :

قضى الله حين صورها الـ خالق الا يكنها السدف

وهذا المعنى منقول من الغزل الى صفة الخمر ، فهو خفي . (١)

ومن المعاني التي اخذها فزاد عليها زيادة حسنة ، قوله (٢) .

يبكي فيذري الدر من نرجس ويلطم الورد بعناب

أخذه من قول الأسود بن يعفر

يسعى بها ذو تومتين كأنما قنأت أنامله من الفرصاد

وكذلك قوله :

فتمشت في مفاصلهم كتمشي البرء في السقم

أخذه من قول مسلم :

تجري محبتها في قلب عاشقها مجرى المعافاة في اعضاء منتكس

ومما أخذه فجاء به أحسن وصفاً ، وزاد في المعنى زيادة بينة قوله (٣) :

وماخبزه الا كليب بن وائل ليالي يحمى عزه منبت البقل

واذا هو لايستب خصمان عنده ولا الصوت مرفوع بجد ولاهزل

أخذه من قول مهلهل :

أودى الخيار من المعاشر كلهم واستب بعدك يا كليب المجلس

وفي الوقت نفسه عابوا عليه بعض المعاني التي أخذها فقصر فيها ولم يزد عليها ، ومنها قوله :

وجدنا الفضل أبعد من رقاش من ابن الأتن من ولد الفيول

---

(١) نفسه .

(٢) نفسه / ٢٠٧ .

(٣) نفسه / ٢٠٩ .

قالوا : قول رديء ضعيف ، مسروق رديء السرقة ، لأنه أراد قول يزيد ابن المفرغ يخاطب معاوية من البيت الثالث (١)

الا أبلغ معاوية بن حرب | مغلغلة من الرجل اليماني
أتغضب أن يقال : أبوك عف | وترضى أن يقال : ابوك زان
فأشهد أن رحمك من زياد | كرحم الفيل من ولد الأتان

وعابوا عليه قوله (٢) :

دع عنك لومي فإن اللوم اغراء | وداوني بالتي كانت هي الداء

أخذه من قول الاعشى

وكأس شربت على لذة | واخرى تداويت منها بها

ونسمع للدكتور طه حسين يعلق على هذين البيتين ، فيقول : فليس من شك أن أبا نواس قد ذكر هذا البيت حين قال شطره السابق ، ولكن أبا نواس لم يأخذ اللفظ ، بل لم يأخذ المعنى دون أن يصلح ويغير ويضيف ، فأن قوله : « دع عنك لومي فإن اللوم اغراء » ليس في شعر الأعشى ، وهو يكفي لأن يحتفظ لأبي نواس بالبيت له ، وقوله : « وداوني بالتي كانت هي الداء » يذكر بقول الأعشى ، ولكن ليس إياه لأن الأعشى لم يرد أن يقول الا أنه كان يشرب ويتداوى كأساً اخرى ، فمعناه ضيق محدود في حين قد مد أبو نواس هذا المعنى وبسط أطرافه فأصبح لاحد له ، أصبح يرافق الحياة ؛ أصبحت الخمرة داء ملازماً لمن يشربها ، وأصبحت هي لهذا الداء ، فهو يتداوى طول حياته من الخمر بالخمر ، أما الأعشى فكان يتداوى من كأس بكأس ، كان لايذكر الداء والدواء الا اذا شرب بينما ابو نواس لاينفك يذكرهما لأنه لاينفك في داء ودواء (٣) .

---

(١) الموشح / ٤٢١ .

(٢) ديوان أبي نواس برواية الصولي / ١٤٤ والموشح / ٥١٨ - ٥١٩ .

(٣) حديث الأربعاء ٢ / ٧٢ .

وبعد فأني أقول : إن الحديث عن سرقاته الشعرية ليطول ، ولا يمكن الاحاطة به في هذه العجالة ، وحسبنا أنه فاق الشعراء في معان كثيرة ، فيما أخذه ومالم يأخذه ، ولاسيما في الخمر والطرد فإنه فاق الشعراء كل الشعراء فيهما (١) .

أما أوزانه وقوافيه، فلم أجد من النقاد من عابه عليها ، غير صاحب الوساطة فقد ذكر أنه أخطأ في الوزن في قولـــه :

رأيت كل مـــن كـــا	ن أحمقاً معتوهـــا
في ذا الزمــــــان	صار المقدم الوجيهـا
يارب نذل وضيـــع	نوهته تنويهـــا
هجوتـــه لكليمـــا	أزيده تشويهـــا

قال : فبعضه « مستفعلن مفعول وفعول ، وبعضه مستفعلن فاعلاتـن ((٢)

وقد تبين لي من خلال تحقيقي لديوانه أنه عالم بالأوزان عارف بها ، قلما يخرج عن القواعد المعروفة ، وأنه يكثر من الاوزان الخفيفة الملائمة للطرب والغزل .

أما قوافيه ، فأكثرها سهلة لا تعقيد فيها ولاغموض ، وهي منسجمة مع الأبيات وغير نافرة عنهـا .

المبحث الثانـي

في الصور الشعريـــة :

يمتاز شعر أبي نواس بصوره الجملية الرائعة ، وتشبيهاته البديعة وديوانه يزخر بتلك الصور الفنية التي يأخذ بعضها برقاب بعض في صياغة غاية في الجودة والجمـال .

---

(١) ديوانه برواية الصولي / ١٢٣٧ و ٢٦٨ .

(٢) الوساطة / ٦٢ .

لقد كان آدب الناس وأعرفهم بكل شعر ، وكان مطبوعاً لايستقصي ولا يحلل شعره ، ولايقوم عليه ، وكان يسحر الناس لظرفه وحلاوته وكثرة ملحه (١) .

ويحدثنا أبو نواس نفسه عن طريقة نظمه للشعر ، فيقول : لاأكاد أقول شعراً جيداً حتى تكون نفسي طيبة وأكون في بستان مونق على حال أرتضيها من صلة أو وصل بها أو وعد بصلة ، وقد قلت على غير هذه الحالة أشعاراً لا أرضاها (٢) .

وهذا ــ ابقاك الله ــ هو سر جمال شعره وروعته ، فهو لايقول الشعر الا اذا كانت نفسه طيبة وفي جو يبعث على القول ويفتح أمامه آفاقاً واسعة مما يؤهله لأن يلتقط أجمل الصور وأروعها وهذا ما يفسر لنا قول ابراهيم النظام : كأنما كشف لأبي نواس عن معاني فاختار أحسنها (٣) .

وقال أبو عبيدة : أبو نواس للمحدثين كامرىء القيس للاوائل ، فتح لهم هذه الفطن ودلهم على المعاني (٤) .

ومن هنا أمكننا القول بأن شعره يمتاز برقة العبارة وجودة المعنى وجمال الصورة وروعة التشبيه .

لقد أتى أبو نواس ــ وليس في هذا شك ــ بمعان جديدة ولطيفة ، وهو رائد المحدثين في صوره وتشبيهاته التي استمدها من واقعه وبيئته ، فلم يرض بالتقليد والأخذ ممن سبقه ، بل حاول أن يصور الحياة الجديدة بكل مافيها .

ولا أريد هنا أن أفيض في دراسة الصورة الشعرية عند أبي نواس ، فليس القصد من هذا البحث دراسة هذه الناحية ، وانما مناقشة آراء النقاد القدامى والمعاصرين في الصورة الفنية في شعره .

---

(١) طبقات الشعراء / ١٩٤ .

(٢) أخبار أبي نواس / ٥٤ ومابعدها .

(٣) المحاسن والمساوىء ٢ / ١٦٧ .

(٤) نفسه / .

ومع مالهذه الناحية من أهمية كبيرة في شعر أبي نواس ، الا أننا نجد الباحثين والدارسين المعاصرين ، ولاسيما الذين درسوا شعر آبي نواس ، قد عزفوا عنها واعرضوا ، ولم يتوقفوا عندها ، على أنها تستحق التوقف والدراسة بشكل مستفيض ومستقل .

إن الدراسات الحديثة الي تناولت شعر أبي نواس بالدراسة والتحقيق لم تعن بهذا الجانب من شعره ، وانما مالت الى دراسته من الوجهة النفسية والأخلاقية ، كدراسة العقاد والنويهي ، وكانت دراسة الدكتور علي شلق سريعة وغير مركزه ، وقد مست الصورة الشعرية مساً خفيفاً لم يغن ولم يسمن من جوع .

ولعل أحاديث الدكتور طه حسين افضل ماكتب في هذا الجانب غير أن أحاديثه تلك لاترقى الى صفه البحث العلمي المستقصي .

أما القدامى فشأنهم في هذا الباب شأنهم في غيره من الأبواب الّتي تعرضوا اليها بالنقد ، فقد عابوا على أبي نواس بعض الصور واستحسنوا اخرى دون تحليل أو بيان لمواطن الجمال والقبح وماوراء ذلك من أسباب .

ومما أخذ عليه قوله في صفة الأسد :

كأنما عينه اذا نظـــرت　　　بارزة الجفن عين مخنوق

فوصفت عين الأسد بالجحوظ ، وهي توصف بالغؤور (١) .

وأخذوا عليه قوله في الناقــة :

كأنما رجلها قفا يدهـــــا　　　رجل وليد يلهو بدبوق

واذا كانت كذلك كان لها عقال وهو من أسوأ العيوب (٢)

وكذلك قوله في وصف الدار :

كأنها اذا خرست جـــارم　　　بين ذوي تفنيده مطرق

---

(١) الشعر والشعراء ٢ / ٨٠١ والصناعتين / ١٢٤ .

(٢) نفسه وانظر الموشح / ١٤٥ .

شبه مالاينطق أبداً في السكوت بما قد ينطق في حال ، وانما كان يجب أن يشبه الجارم اذا عذلوه فسكت وأطرق وانقطعت حجته بالدار ، وانما هذا مثل قائل قال : مات القوم كأنهم نيام ، والصواب أن يقول : نام القوم حتى كأنهم موتى (١) .

وقالوا : غلط أبو نواس في وصف الكلب حيث يقول :

كأنما الأظفور من قنابــه   موس صناع رد في نصابــه

لأنه ظن أن مخلب الكلب كمخلب الأسد والسنور الذي ينستر اذا أرادا حتى لايتبينا ، وعند حاجتهما تخرج المخالب حجنا محددة يفترسان والكلب مبسوط اليد أبداً غير منقبض (٢) .

ومما يستخف من شعره ، قوله :

قل لزهير اذا حدا وشدا   أقلل وأكثر فأنت مهذار

سخنت من شده البرودة حتى صرت عندي كأنك النار

ونحن نرى أن سبب استخفافهم بقوله هذا ، لأنه أدخل المعاني الفلسفية في شعره ، وابن قتيبة يقول : وهذا الشعر يدل على نظرة في علم الطبائع لأن الهند تزعم أن الشيء اذا أفرط في البرد عاد حاراً مؤذياً .

ومن المعاني الباردة قوله في صفة البازي (٤) .

في هامة علياء تهدي ميســرا   كعطفة الجيم بكف أعســرا

يقول من فيها بعقل فكـــرا   لوزادها عينا الى فاء ورا

فاتصلت بالجيم صارت جعفـــرا

---

(١) الموشح / ٤٢٢ .
(٢) نفسه
(٣) الشعر والشعراء ٢ / ٨٠٢ .
(٤) الصناعتين / ١٢٣ – ١٢٤ .

ومما يجدر الاشاره اليه أن ابن قتيبة جعل هذه الأبيات مما يستحسن له في التشبيه (١) وأبو هلال العسكري يرى أن أبا نواس أراد أن يشبه الجميم لايغادر من شبهها شيئاً حتى لوزدت عليها هذه الأحرف صارت جعفرا لشدة شبهها به ، وهوعنده صواب لو أنه اكتفى بقوله« كعطفه الجيم بكف اعسرا »ولم يزد التي بعدها كان أجود وأرشق وأدخل في مذاهب الفصحاء ، وأشبه الشعر القديم (٢) . وأنا اتفق مع أبي هلال العسكري فيما ذهب اليه .

ومما عابوه قوله (٣) :

ذخرت لأدم قبل خلقته

وهذا من الغلو الذي يتجاوز حد المعقول وليس بشيء

وعابوا عليه بعض المعاني التي يتطير منها ويستشنع سماعها في المدح كقوله (٤) .

سلام على الدنيا اذا مافقدتم بني برمك من رائحين وغادي

ومن معانيه التي ليست بسيء ، قوله (٥) .

ورث الخلافة خمسة وبخير سادسهم سدس

ويروى أن العتابي قال : لو كشف أبو نواس استه بين الناس كان أحسن من قوله (٦) .

وجه جنان أسراي بستان جمع فيه كل ألوان

كذلك قوله :

---

(١) الشعر والشعراء ٢ / ٨٢٠ .

(٢) الصناعتين / ١٢٣ – ١٢٤ذ.

(٣) الموشح / ٤٢٠ .

(٤) الصناعتين / ١٥٢ .

(٥) الموشح / ٤١٧ .

(٦) نفسه / ٤١٩ .

لاتخدعن عن التي جعلــــت سقم الصحيح وصحة السقــم

قالوا : فهذا أوهى كلام وأردؤه (١) .

وهناك معاني كثيرة عابوا فيها أبو نواس لأنه كفر فيها أو قارب الكفر لأنه تجاوز فيها حدود الأخلاق وأفرط فيها بالمجون (٢) .

وكان ينبغي ألا ينظروا الى شعره بهذا المنظار لأن الشعر بمعزل عن الدين وبمعزل عن الأخلاق كذلك . وانما ينظر الى الشعر من خلال قيمة الفنية ، وقديماً قالوا : فلو كانت الديانة عاراً على الشعر وسوء الاعتقاد سبباً لتأخر الشاعر ، ولوجب أن يمحى اسم أبي نواس من الدواوين ويحذف ذكره اذا عدت الطبقات ولكان اولاهم بذلك أهل الجاهلية ومن تشهد الامة عليه بالكفر ولوجب أن يكون كعب بن زهير وابن الزبعرى وأضرابهما ممن تناول الرسول (ص) وعاب من أصحابه بكماً خرساً وبكاء مفحمين ، ولكن الأمرين متباينان والدين بمعزل عن الشعر (٣) .

على أنهم استحسنوا له بعض المعاني التي سبق اليها ولم يأت بها غيره . كقولـــه (٤) :

وخدين لذات معلل صاحب يقتات منه فكاهة ومزاحـا

قال : ابغني المصباح قلت له اتئـــد

حسبي وحسبك ضوؤها مصباحـــا

فسكبت منهـا في الزجاجة شربـــه

ظلت لنا حتى الصباح صباحـــا

واستحسن له الجاحظ أبياته التي يقول فيهـا :

---

(١) نفسه / ٤١٨ .

(٢) انظر الحيوان ٤ / ٤٥٦ والشعر والشعراء ٢ / ٨٠٧ والموشح / ٤١٦ و ٤٠٢ والوساطة ٠٦٢ و أخبار أبي نواس / ٢٢٨ .

(٣) الوساطة / ٦٤ .

(٤) الشعر والشعراء ٢ / ٨٠٨ – ٨١١ .

أية نار قدح القـــــادح | واي جد بلغ المـــازح
لله در الشيب من واعـــظ | وناصح لو قبل الناصح
يأبى الفتى الا اتباع الهـــوى | ومنهج الحق له واضح
فاغد فما في الدين اغلوطـــة | ورح لما أنت له رائـح
واسم يعنينك الى نــــسوة | مهورهن العمل الصالح
لايجتلي الحوراء في خدرهـا | الا امرؤميزانه راجـح
من اتق الله فـذاك الـــذي | سيق اليه المتجر الرابـح

قال الجاحظ : لاأعرف من كلام الشعراء كلاماً هو أرفع ولا أحسن من قول أبي نواس : أية نار قدح القادح (١) .

والأمثلة على هذا كثيرة أيضاً (٢) .

وصفوة القول في صور أبي نواس الشعرية ، أنها صور منتزعة من الواقع عبر عنها بصدق واخلاص ، وصبغها بريشته البارعة ، فعادت كأنها مسرحيات تتميز بالموضوع ولكنها تتساوى في صبغة واحدة ، هي صبغة التمثيل ، فكان بحق فنانا من أمهر الفنانين وشاعراً من أشعر الشعراء (٣) .

---

(١) أخبار أبي نواس / ٢٢٨ .
(٢) انظر : الشعر والشعراء ٢ / ٨٠٨ ومابعدها وانظر الصناعتين / ٢٠٨ – ٢٠٩ .
(٣) أنظر : الحسن بن هانيء – للعقاد / ١٢٢ .

في بنية القصيدة :

ظلت القصيدة بنت الصحراء ، وظل الشاعر العربي رهين باديته ، يستمد منها أوصافه وتشبيهاته ومعانيه ، يتغنى برمالها ويهيم بشعابها ويندب طلولها ويبكي الديار كما بكي ابن خذام (١) .

أما البيئات الحضرية فانها تطلبت شعراً يلائم الحياة الجديدة ، لهذا فقد وجد الشعراء المحدثون أن تلك الأوصاف لم تعد ملائمة ، يقول ابن رشيق : إن المحدث غير محتاج الى أوصاف الابل والقفار وحمر الوحش كالأعراب والاعد متكلفاً مقلداً للقدماء (٢) .

ويروون أن الأمين جلس يوماً للعامة فدخل عليه القواد والأولياء والأشراف فنشروا والشعراء فمدحوا ووصفوا حتى قام آخرهم أبو نواس فقال : ياأمير المؤمنين إن شعراء الملوك قبلي شببوا بالمدر والحجر والشاء والبقر والصوف والوبر فغلظت طباعهم واستغلقت معانيهم ولابصر لهم بامتداح خلفائنا ، فإن رأى أمير المؤمنين أن يأذن لي في الانشاد فعل . فقال : قل آذنا لك ، فأنشده (٣) .

الا دارها بالماء حتى تلينهـا ولن تكرم الصهباء حتى تهينهـا

ويعني هذا أن أبا نواس أحس بضرورة التجديد ، وكان احساسه صادقاً ، فدعا الى أن يكون الأدب صورة للحياة الجديدة ، ولهذا فقد عاب على شعراء زمانه وقوفهم بالأطلال وبكاءهم الديار ووصفهم الناقة ، وما الى ذلك من موضوعات لم تعد من مظاهر الحياة الجديدة التي شهدها العصر العباسي ،

---

(١) الثعالبي ناقداً / ٤٣٩ .

(٢) العمدة ٢ / ٢١٧ .

(٣) ديوان أبي نواس (طبعة فاغنز) ١ / ١٣٠ .

فقـــال :

صفة الطول بلاغة القـــــدم فاجعل صفاتك لابنة الكـــرم
لاتخدعن عن التي جعلــت سقم الصحيح وصحة السقــم
فعلام تذهل عن مشعشعـــة وتهيم في طال وفي رســـم

غير أن دعوته تلك لم تلق قبولا من لدن معاصريه ، بل عارضوه ولاموه عليها وعدوا ذلك خروجاً منه ومروقاً على التقاليد ، وكان يلمح الى هذا في شعره ويقـــول :

أعر شعرك الأطلال والدمن القفرا فقد طال ماأزرى به نعتك الخمـرا
دعاني الى نعت الطول مسلـــط تضيق ذراعي أن أجوز له أمرا
فسمع أمير المؤمنين وطاعـــــة وإن كنت قد جشمتني مركبا وعرا

لقد كان وصفه للطلول استجابة للخليفة الذي لايجوز له أمراً ، ومع هذا فانه مركب وعر جشمه الخليفة ايـاه .

وطالما شرد على الخليفة وعصاه وعاد الى ذكر الخمر وصفاتها وترك ذكر الطول ونؤيها ، وهو القائـل :

دع الاطلال تسفيها الجنـــوب وتبلي عهد جدتها الخطـــــوب
وخل لراكب الوجناء أرضــاً تخب بها النجيبة والنجيـــــب
دع الألبان يشربها رجـــــال رقيق العيش بينهم غريــــــب
فأطيب منه صافية شمــــول يطوف بكأسها ساق أديـــــب

وهو القائل أيضاً :

غننا بالطلول كيف بلينـــا واسقنا نُعطك الثناء التمينـــا

الى أن يقول :

ذاك عيش لو دام لي غير أنـــي عفته مكرها وخفت الأمينـا
ادر الكأس حان أن تسقينــــا وانقرا لعود انه يلهينـــــا
ودع الذكر للطلول اذا مــــا دارت الكأس يسرة ويمينـا

انها دعوة جريئة وصادقة ، لم يبغ من ورائها التهجم على الأطلال ولم تكن شعوبية ، وانما هي محاولة استبدال صور قديمة باخرى جديدة مستمدة من واقعه الذي يعيشه .

تصف الطلول على السماع بهـــا — أفذو العيان كانت في العلـــم

فاذا وصفت الشيء متبعـــــا — لم تخل من زلل ومن وهـــم

أما الاستاذ العقاد فهو يرى أن أبا نواس لم يفعل هذا ولعاً بالتجديد ونفوراً من القديم ، فما كان ينعى على الشعر بكاءالطلول الا لينعى من وراء ذلك معيشة البادية على أهلها أجمعين ، وهو يرى أن السبب في هذا هو حب المعارضة وهي مسألة عرض واظهار ، ولولم تكن مسألة عرض واظهار عند أبي نواس لما عناه هنا رأي الأقدمين ولارأي المحدثين ، فقد كان ينحو في الطرد والغزل والمدح والهجاء منحى الشعر القديم ويلهج بمحاكاته على نمط لم يؤثر على أحد من نظرائه ومعاصريه (١) .

ونخالف العقاد فنقول : اذا كانت دعوته مجرد مخالفة وحب الظهور ، فان كل تجديد هو مخالفة بحد ذاته ، وأن الشعراء بطبيعتهم يميلون الى حب الظهور ولايعني هذا شيئاً ، أما أنه سار على نمط الشعر القديم ، فهذا صحيح حيث انه لم يستطع التخلص من الموروث الثقافي ، ثم الذوق العام الذي ظل مشدوداً الى القديم والمحافظة عليه ، وعدم السماح بالخروج على ماكان عليه الشعر في عصوره الاولى فالزمن والسلطة والمجتمع كل ذلك مازال محافظاً على القديم .

لقد كانت المرحلة ناضجة لظهور الدعوة لكنها لم تكن المرحلة المهيأة بكل أبعادها لقبول التطبيق . لهذا أخفق ابو نواس في دعوته ولم يستطع نقلها الى الواقع ، فظلت تلك الثورة ناراً تضطر في صدره ونجد صداها في ثنايا شعره شكوى والماً .

---

(١) الحسن بن هاني ، / ٣٧ .

ولهذا فقد نجحت دعوته فيما بعد واستطاع الشعراء الذين جاءوابعده التخلص من الديباجة العربية الموروثة كما نلاحظ ذلك عند البحتري والمتنبي وغيرهما.

ويكفي أبا نواس أنه أحسن بضرورة التجديد ودعا اليه بصدق واخلاص ويكفيه أيضا أنه كان أشد الناس تقبلا للمؤثرات الجديدة وأعنفهم تأثراً بها وأقواهم حاجة اليها وانسجاماً معها (١).

يقول الاستاذ طه أحمد ابراهيم : « ونخرج من هذا على أن أبا نواس ناقد فذ ، ناقد وحيد في تأريخ النقد الأدبي ، قد يبحث في الصلة بين الأدب والحياة ، ويحاول أن يلائم بينهما ، فليست شعوبية أن ينادي بتحضر الشعر وابعاد روح البداوة منه وتجنب التناقض الشنيع في أن تعيش الأبدان في الحواضر المترفة وتسبح الأرواح في الفيافي والقفاز (٢).

أما الدكتور البصير ، فقد ظلم أبا نواس بقوله : إما أن أبا نواس شاعر مجيد في بعض ضروب الشعر فهذا مالاشك فيه ، ولكنه لم يكن مجدداً في يوم من الأيام لأي نوع من أنواع القريض على أنه لو أراد ذلك لما تهيأ له لأنه لم يكن من خصب القريحة وسعة الخيال وعمق التفكير بحيث يستطيع أن يكون مجدداً لشيء من الأشياء (٣).

أما مايقال عن أثر العصبية الفارسية في دعوة أبي نواس الى نبذ بعض التقاليد الشعرية العربية الموروثة وما يبنى على ذلك من حكم بتعصبه للفارسية على العربية ، فانه وهم مصدره عدم التنبه الى البواعث الاجتماعية والفكرية لهذه الدعوة (٤).

ويرى الدكتور محمود غناوي الزهيري أن ثورة أبي نواس لم تكن تتصل بالناحية السياسية من قريب أو بعيد ، انما هي استجابة أو تلبية لنداء الطبيعة (٥) آ

---

(١) نفيسة أبي نواس / ١٧٢ .
(٢) تاريخ النقد الأدبي (طا أبراهيم) ١٠٩ ، (٢) في الأدب العباسي / ١٨٩ – ١٩٠ .
(٣) في الا دب العباسي / ١٨٩ – ١٩٠ .
(٤) الثعالبي ناقداً / ٤٤ .
(٥) الأدب في ظل بني بويه / ٦٣ .

وبعد ، فان من يقرأ شعر أبي نواس يحس بتماسك قصائده وبنائها المحكم وصياغتها القوية ، فلا حشو ولافضول ولاتفكك في اجزاء القصيدة كلها من المطلع حتى الخاتمـــة .

الخلاصة :

بالرغم مما قيل ويقال في شعر أبي نواس من نقد ، فأنه يظل شاعراً من الشعراء البارزين المعدودين في قائمة شعراء العربية الخالدين على مر العصور ، وهو يستمد عظمته تلك من رفدة اللغة العربية بهذا الموروث الشعري الضخم ، الذي يعد ثروة قومية ثرة

وكل الذي قيل فيه لايقلل من منزلته الشعرية وملكاته الفنية وحسبه أن شغل الناس وكان الشرارة الاولى لحركة نقدية واسعة امتدت حتى عصرنـــــا الحاضر .

أخبار أبي نواس	ابن منظور ، ت محمد عبد الرسول ابراهيم وعباس الشربيني مصر ١٩٢٤ م .
الأدب في ظل بني بويه	الدكتور محمود غناوي الزهيري ، مطبعة الأمانة مصر ١٩٤٩ م .
الأغاني	ابو فرج الأصفهاني ، دار الكتب ١٩٢٩ م
تاريخ النقد الأدبي عند العرب	الاستاذ طه أحمد ابراهيم ـ دار الحكمة ـ بيروت د ـ ت .
حديث الأربعاء	الدكتور طه حسين دار المعارف بمصر ط(٩)
الحسن بن هانيء	العقاد ، دار الهلال ، بيروت ، د ـ ت .
الحيوان	الجاحظ ، ت عبد السلام هارون ط (١) مصر ١٩٣٨ م .
الخزانة	البغدادي ط (١) بولاق ـ بيروت
درة الغواص	ابو محمد القاسم بن علي الحريري ط (١) القسطنطينية ١٢٩٩ هـ .
ديوان أبي نواس برواية الصولي	ت : الدكتور بهجت عبد الغفور « رسالة دكتوراه »
ديوان أبي نواس	ت ايفالد فاغنر القاهرة ١٩٥٨ م .
الشعر والشعراء	ابن قتيبة ـ ت أحمد محمد شاكر . دار المعارف بمصر ١٩٦٦ م .

الصناعتين ابو هلال العسكري ، ت – علي محمد البجاوي ومحمد ابو الفضل ابراهيم ١٩٧١ م .

ضرائر الشعر أو كتاب ما يجوز للشاعر في الضرورة محمد بن جعفر القيرواني – ت محمد زغلول سلام ومصطفى هدارة ، ١٩٧٢ م .

طبقات الشعراء ابن المعتز ، ت – عبد الستار أحمد فراج ، دار المعارف بمصر (١) .

العقد الفريد ابن عبد ربه ، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٤٩ م .

عيار الشعر ابن طباطبا ، ت – طه الحاجري ومحمد زغلول سلام ، ١٩٥٦ م .

العمدة ابن رشيق – ت – محمد محي الدين عبد الحميد ط (٤) ١٩٧٢ م .

في الأدب العباسي الدكتور محمد مهدي البصير ط(٣) . ١٩٧٠ م .

لسان العرب ابن منظور – دار صادر

المحاسن والمساوىء ابراهيم بن محمد البيهقي ، ت – ابو الفضل ابراهيم ، القاهرة ، د – ت .

معجم البلدان ياقوت الحمري – دار صادر – بيروت .

الموشح المرزباني ، ت علي محمد البجاوي ، مصر ١٩٦٥ م

نزهة الألباء ابن الأنباري ، ت – الدكتور ابراهيم السامرائي ط (٢) ١٩٧٠ م .

نفسية أبي نواس النهويهي ، دار الفكر ، بيروت ط (٢) ١٩٧٠ م .

نقد الشعر قدامة بن جعفر ط (١) مصر ١٩٤٨ م .

النقد اللغوي عند العرب الدكتور نعمة رحيم العزاوي ، بغداد ١٩٥٨ م .

النقد المنهجي عند العرب الدكتور محمد مندور ، القاهرة ١٩٤٨ م .

أبو نواس بين التخطي الدكتور علي شلق ، بيروت ١٩٦٤ م .
والا لتزام

الوساطة الجرجاني ، ت ـ محمد ابو الفضل ابراهيم وعلي محمد البجاوي ط (٢) ١٩٥١ م .

بديهيات نقديـــة

د. داود سلـــــــوم

كلية الآداب ـ جامعة بغـــداد

ان شرح بعض الاوليات في النقد الادبي قد يكون أصعب من التعـرض للموضاعات النقدية المعروفة وان البديهيات النقدية على عكس بديهيات الهندسة فهي في النقد تحتاج الى البرهان المادي في الوقت الذى لاتحتاج نظريات النقد وتطبيقاته الى جهد كبير للوصول الى حقيقة شبه مطلقة حولها في احيان كثيرة .

وفي هذه المقدمة سنحاول الاجابة عن عدد من الاسئلة التي تبغي شرح هذه البديهيات النقدية وفي سبيل البرهان عليها فلابد لنا من الافتراض النظرى الذى قد لايقنع كل واحد ، ولايبدو مقبولا لكل وجهة نظر . ومعنى ذلك ان البديهيات النقدية ستبقى ابدا قابلة للنقاش والافتراض والبرهان الجديد الذى يبرهن على صحتهـــا .

النقد موجود كما ان الادب موجود **ولكن ماهو النقـد؟** وكيف نعرفه ؟

ببساطة وسهولة يمكن ان نعرف النقد بأنه تقويم النص الادبي ، في محاولة لاظهار النموذج الاكمل الذى كان يجب أن يكون . ففي الوقت الذى يسجل فيه الكاتب مادته عما هو كائن في الادب فهو في الواقع يؤرخ لتاريخ الادب ولكنه اذا ماخرج عن هذه الدائرة الى دائرة تبيان المحاسن ومكامن اسرارها والمساوىء واسبابها وانواعها وتعرض الى رسم الصورة المثلى التي كان على الاديب ان يتبعها في المضمون والشكل كان ذلك هو النقـد .

وكما ان للادب تاريخا يجمع حصيلة نتاج الشعراء والادباء على اختلاف جودتهم ومراتبهم وحيواتهم في الامة الواحدة أو في مجموعة من الامم ، فكذلك للنقد تاريخ يجمع مجمل النظريات والآراء النقدية ويعدد مبتكريها وناقليها ومقلديها ويعمد تاريخ النقد الى كشف الاصالة النقدية والشخصية النقدية الممتازة والفذة والشخصيات المقلدة والدائرة في فلك كل فكر نقدى باهر من الذين تمكنوا من استنباط بعض المقاييس او تغييرها أو رفضها واحلال مقاييس جديدة ؛ وتاريخ النقد لايشمل تاريخ أمة واحدة وانما قد يشمل تاريخ النقد في أمم عدة . وهذا النوع من الدراسة التاريخية المقارنة قد يكشف لنا عن سير الفكر وأولية ظهورة واصالة أمة دون أمة بين شعوب الارض .

ولنضرب مثلا نميز فيه بين الخلق الادبي والنقد الادبي ولنرى ماهو الحد الحد الفاصل بين الادب والنقـــد :

جاء في قصص ايسوب أن ثلاثة من الالهة خلق كل منهما شيئا ، فالاول خلق الثورة والثاني صنع بيتا والثالث خلق الانسان ، واراد هؤلاء الالهة ان يعرفوا قيمة ماخلقوا واحتاجوا الى من يخبرهم عن محاسن أو مساوىء ماصنعوا فاستشاوا الها آخر فقال لهم :

لوكنت انا الذى صنعت الثور لخلقت قرنيه تحت عينيه لانه لايرى موضعهما كما هو الآن ولايدرى أين يضعهما حين يريد أن ينطح بهما .

وقال : ولو كنت انا الذى صنعت البيت لجعلت له عجلات كي انتقل به عن جار السوء اذا ما كان جارى سيئا .

ثم قال : ولو كنت انا الذى خلقت الانسان لجعلت له نافذة تطل على قلبه لاعرف بالنظر منها اذا ما كان ذلك الانسان طيب النية والطوية أو سيئهما .

فالحد في هذه القصة بين « المبدع » أو الفنان وبين « الناقد » هو ان « المبدع » قد صنع الشيء كما اوحت له قدرته ووقف عند ذلك اذ اعتقد بانه قد وصل الى الكمال في صناعته وبلغ آخر المطاف .

أما الناقد « فيأتي دوره في عملية اكمال ما ابدع الفتان ومحاولة تلافي النواقص التي ظهرت في عمل الفنان والمبدع .وعلى هذا فان هوميروس في الالياذة والاوذيسا هو المبدع والخالق والفنان ، وارسطو في كتاب « الشعر » هو الناقد الذى يبغي الى اخراج الادب في صورة أتم وأكمل .

ماذا يعالج النقد اذن ؟ وما هي موضوعاته التي يتعرض لها . ؟

فالصانع مادته الحديد والنجار مادته الخشب ، فما هي المادة التي يتعامل بها « الناقد » ويعمل فيها ؟

يعالج النقد الادبي عند امة ما ، ادب تلك الامة وما انتجته عبقرية شعرائها الادبية لمجموع اجيالها . وبسبب ظروف اجتماعية وسياسية ودينة اختلفت الانواع الادبية بين امة وأمة . فقد ظهرت الملاحم عند أمة وظهر النص التمثيلي عند اخرى ، وقد ساد الشعر الغنائي في مجتمع ما وتخلفت بقية الانواع الادبية عن الظهور فيه ان الكشف عن عوامل الظهور او الاختفاء ليس هذا مجاله .

وانما نتحدث هنا عن الواقع الفعلي وما يسود من انواع ادبية في مجتمع وعمل النقد في ذلك النوع الواحد أو الانواع المختلفة .

وحين ننظر في الانواع الادبية العربية ونعرفها كما هي ، نعرف ايضاً ان عمل الناقد الادبي قد اقتصر على تلك الانواع في عصر لم يتعرف فيه العرب بعد الى انواع ادبية اخرى تعرفا عميقا .

وان التقسيم البسيط للنتاج الادبي الى شعر ونثر يسهل علينا تعديد تلك الانواع فالعرب قد عرفوا الشعر ، ولكنهم عرفوا الشعر الغنائي فقط . وعرفوا منه اغراضا متعددة كالحماسة والمدح والرثاء والغزل والهجاء والوصف وشعر المجون والدعابة ، وعرفوا لونين من الغزل : الغزل بالمؤنث والغزل بالمذكر ، وعرفوا سته عشر وزنا لهذا الشعر الذى يتكون من المقطوعة ، والقصيدة والبيت والقافية ثم عرفوا الموشح وهو ترتيب جديد للوزن القديم وعرفوا الادب الشعبي كالمواليا والعتابا وما شابه .

وقد عرف العرب النثر في دور بداوتهم الاولى على شكل خطب وامثال وحكايات ثم عرفوا ـ في دور البعثة والفتوح ـ الرسالة والخطابة السياسية والدينية وعرفوا النثر الجغرافي والتاريخي والنص القرآني والحديث النبوي والمقامة والنادرة والقصة . وكان على الناقد ان يعمل في هذه المادة والايتعداها ، وفي اغلب الظن ان نقاد العرب كشعرائهم وكتابهم لم يكونوا يعرفون بوجود اى نوع آخر ، كالملحمة والشعر الموضوعي القصصي وغير ذلك من انواع ادبية ، شعرية أو نثرية ، كالراوية الحديثة والقصة القصيرة بمفهومها الحديث ، ولم يعرفوا كذلك المسرحية الشعرية او النثرية . ولذلك يمكن ان نقول أن موضوعات الناقد اليوناني والروماني كانت اكثر عددا واكثر تنوعا تبعا لتنوع الانواع وان اختلاف النوع ادى بالنقاد الى الاختلاف في صيغ النظريات المطروحة ، وان هذا الاختلاف بين الصياغة النظرية لم يمنع نقاد العرب ان يلتقوا مع نقاد الامم الاخرى في المسائل الكبرى والقضايا العامة كمسألة السرقات الادبية او النظر الى الجودة الادبية مجردة من الارتباط بالاديب أو مسألة القديم أو الحديث أو بعض القضايا الادبية الكبرى .

كيف يعالج الناقد النص ؟ ومن أين يبدأ ؟ وما هو نقد المضمون ، ونقد الشكل ؟

مهما اختلفت جنسيات النقاد واختلفت الامم فان النظرة في الاساس الى ذات الادب كانت واحدة ولم تزل كذلك .

فالنص الادبي هو حصيلة من المفردات والالفاظ المركبة في اساليب ، وهذه المفردات والاساليب انما هي تعبير عن المعاني الكامنة في النفس الانسانية ، وعن طريق هذه الالفاظ يتم الاتصال بين الادب والقارىء كما يتم الاتصال بين انسان وانسان بوساطة المفرد العادي في اللغة العربية

لذلك فأن مسألة النظر الى النص الادبي على اختلاف انواعه هي واحدة عند كل النقاد وعند كل الامم . فالنص الادبي في العملية النقدية يفككك الى اجزائه الاولى : المفرد ، ومجموع المفردات مجتمعة في اساليب ؛ ويسمى هذا بـ « الشكل » أو الهيكل الذى يحتوى على المعاني والافكار والآراء .

والمعنى ومافيه من عمق وضحالة وتعدد في المعالجة ويسمى هـــذا بـ «المضمون».

ومهما كان غرض القصيدة الغنائية ومهما كانت القصيدة الموضوعية أو الملحمة او المسرحية أو القصة أو الرواية فهي في النهاية يمكن ان تبدأ من المكونات الاولى وهي « الشكل » وفيه الالفاظ المستعملة مفرده أو مركبة « والمضمون » وفيه المعاني . وقد تختلف الانواع الادبية في بعض الشكليات الجزئية ولكن هذا لايخرجها عن كونها مكونة من شكل ومضمون . فالوزن الشعرى الذى يميز الشعر لايخرجه عن كونه مجموعة من الاشكال والمضامين وكذلك اختلاف الغرض الشعرى وتعدده لايخرج النص الشعرى عن دائرة النقد الذى يعتمد في الاساس على التعامل مع اللفظ والمعنى في ذلك النص . وقل مثل هذا عن المسرحية الشعرية أو النثرية أو الرواية أو القصة أو أى نص ادبي مهما كان نوعه وعائلته التي ينتمي اليهـــا .

يتعامل النقد اذن مع الادب كمادة ويقف الناقد للشاعر في موقف المقنن والراصد والمقوم ، **ولكن ما الذي ظهر قبل الآخر ؟ هل ظهر الادب قبل النقد ؟ وهل ظهر الشاعر قبل الناقد ؟.**

لعل قارىء هذه المقدمة سيقول بسرعة وببساطة انها البديهية النقدية التي لاتحتاج الى برهان هي :

« ان الادب ظهر قبل النقد وان الشاعر والاديب ظهرا قبل الناقد ! »

هل يمكن البرهان على هذه البديهية النقدية ؟ هل يمكن ان نقول ان وصف الموجود لايتم قبل وجوده ؟ وبلغة بسيطة : انالناقد لايمكن ان يبدأ عمله الا اذا وجد الادب . كما ان النجار لايمكن ان يصنع الكرسي من الخشب الا اذا كان الخشب بين يديه ؟ هل يكفي هذا ان نسلم بالبديهية النقدية ؟ هل ان تصور النجار للكرسي يختفي اذا اختفى الخشب ؟ وهل يعوز الشاعر قبل ان يكتب ملحمته او قصيدته الحس او التقدير الذى به قدر الموضوع واللفظة والوزن والقافية ؟ هل النص

الادبي يفرض نفسه على الاديب أو أن الاديب هو الذى يصب عمله في القالب الذى يريد ؟ أليس عمل الشاعر او الكاتب أو الاديب هذا ضربا من النقد ونوعا من عمل الناقـــد ؟

فاذا افترضنا ان كل شاعر او اديب هو ناقد في تقديره لما يريد كتابته وكيفية كتابته فانه ولاشك ناقد قبل ان يكون شاعراً أو كاتبا . ولذلك فان البديهيـــة النقدية الآن قد تغيرت وأصبح من الممكن أن نقول :

« ان النقد قد ظهر قبل الادب »

ولما كان النقد قد ظهر قبل الادب فان بديهية اخرى يمكن أن تضاف ، وهي : « ان الناقد قد ظهر قبل الاديب » والبرهان في ذلك ماقاناه قبل قليل .

ويمكن ان نناقش بديهية اخرى لنرى مصداقها اذا ماسألنا هذا السؤال :

هل ظهر الشعر قبل النثر أو ظهر النثر قبل الشعر ؟

يبدو أن البديهية التي تقفز الى الذهن دون انتظار جوابها هي :

« ان النثر قد ظهر قبل الشعر » .

ويبدو الدليل سهلا لقبول هذه النظرية ، فان الانسان قد تكلم قبل ان ينظم الشعر ، وقد تكلم الانسان او مرة النثر ، فأحرى به ان يعرف النثر قبل الشعر ، ثم أن قوانين الشعر تجعله اكثر تعقيدا في التعلم والمحاكاة . وكل هذا يبدو منطقيا اذا مافكرنا في ان « النثر » الذى نتكلم به والنثر الذى نكتبه هو واحـد .

ولكن السؤال الذى نسأله هنا : هل هما واحد ؟ وهل ان الانسان الذى لايقرأ ولايكتب وهو يتكلم النثر مقتدر على كتابة خطبة او رسالة او كتابة قصة او رواية بالنثر الادبي الراقي ؟ وماالفرق بين نثر الكلام ونثر الادب ؟

ان اللغة اليومية لغة غير منتقاة وغير مرتبة وغير منفعلة ، وتعبر عن حاجات دنيا بسيطة وضرورية اما النثر الفني او العلمي فهو يحتاج الى ثقافة ودراسة ودراية ومعرفة بامور كثيرة فالكاتب التاريخي لايولد مؤرخا وكذلك قل عن كاتب

الجغرافية والعلوم والفقه وكاتب الدواوين . ان كل هؤلاء الكتاب يحتاجون الى ثقافة ترقى بهم الى الحصول على هذه الرتب والمراكز ولاتكون هذه الرتب والمراكز الا في مجتمع متحضر بعيد عن البداوة والبساطة والبدائيـــة .

وان تاريخ الادب يظهر لنا ذلك ويبرهن عليه ، فقد ظهرت ملحمة هوميروس قبل فلسفة افلاطون وظهر الشعر الجاهلي قبل ظهور كتب التاريخ والجغرافية والنثر القرآني والحديث النبوى وكتب الفقه . لان الشعر في هذا يعتمد على الانفعال والعاطفة والخيال وهذه متوفرة للانسان بدائيا ومتحضرا واميا وقارئا والنثر والفني او العلمي يحتاج الى فكر وثقافة وهذان لايتوفران الا في الحضارة والتقـــدم الانسانـي .

ولذلك يمكن ان نعكس البديهية النقدية الاخرى ونقول :

« ان الشعر ظهر قبل النثر في الحضارات الانسانية »

ونقبل ذلك اذا ما قبلنا الدليل الذى بسطناه سابقا . ولعله من عمل النقد ان يمضي في التعليل لكثير من الظواهر اذا ما عجز عن البرهان القطعي فالناقد الواحد او النقاد المختلفون يمكن ان يضعوا عددا كثيرا من النظريات لظاهرة محيرة من الظواهر المتعددة .

فالناقد قد يحاول ان يعرف مصدر هذا الادب الذى يتعامل معه ويعلل سبب ظهوره عند الانسان . فاذا كان الانسان حيوانا ناطقا فهل يكفي نطقة هذا وحده لظهور الادب او ان هناك من الدوافع الخفيّة مادفعته الى اتخاذ الادب وسيلة للتعبير كما اتخذ الرسم والنحت والرقص والموسيقى ؟

فكيف ولماذا ظهر الادب في وجدان الانسان البدائي المعاصـر ؟

يطرح النقاد والفلاسفة من خلال تأملهم في الموضوع عددا من وجهات النظر المختلفة وان وجهة نظر واحدة لايمكن ان تكون قاطعة ولايمكن ان تكون البرهان الوحيد على كيفية ظهور الادب ولعل وجهات نظر اخرى يمكن ان تطرح الى جانب ماطرح لحد الان .

اقدم التعليلات تعليل الفيلسوف ارسطو في كتابة (الشعر) حيث افترض ان الادب والفن هما ظاهرتان **لمحاكاة الطبيعة وتقليدها** . فالشاعر والكاتب والرسام - والراقص والموسيقى كل منهم اراد ان يثبت مشهدا من مشاهد الحياة والطبيعة ويقوم برسمها باداته الخاصة ، فالاديب يقوم بتثبيت الطبيعة بالمفردات مستخدما اللفظة والاسلوب البلاغي والخيال والعاطفة للتعبير عن الفرح والغضب والرضا والحماسة والحب والخوف ..... الخ .. وكذلك الفنان . وان الاديب والفنان وهما في عملهما ذاك حاولا ان يتحسسا الطبيعة ويجملا الحياة ويرسماها كما يجب ان تكون لا كما هي في الواقع وهذا هو الفرق احيانا بين الادب والواقع .

وكما تطورت العلوم تطورت كذلك التفسيرات حول الموضوع . فان ظهور **علم الاجتماع** الذى ادى الى دراسة المجتمعات البدائية اعطى للموضوع تفسيرا آخر هو : **ان المجتمع البدائي يميل الى تقسيم العمل** داخل القبيلة او الوحدة الاجتماعية ففي المجتمع البدائي تجد الفرسان المحاربين الذين يدافعون عن القبيلة والى جنبهم نجد الصيادين الذين يقومون بالحصول على الصيد لطعام القبيلة ، وعمل النساء - العناية بالاطفال واعداد ما يحتاجه البيت من ادوات والات . وتسقط في المجتمع طبقة مسنة لم تعد بمقدورها الصيد او الحرب او خدمة العائلة . ويرى اصحاب هذه النظرية ان هؤلاء الكبار اصحاب الخبرة والتجربة استعملوا خيالهم في اعادة صياغة الاحداث التي حدثت او وصف الاحداث التي تحدث للقبيلة وقد يقوم هؤلاء الناس على التفرغ للسؤال من قوى الطبيعة الخارقة : النصر على الاعداء ومن هذا الجهد الفكرى والنفسي واستخدم العاطفة والخيال مع اللغة خلق الادب بشكله الاول البسيط . فهو في عرف هذه النظرية صيغة من صيغ الخدمة الاجتماعية ونوع من العمل شارك به الكبار مع بقية افراد القبيلــة .

وان هذه النظرية لايمكن ان تقبل هكذا بشكلها المطلق ولايمكن ان تمر دون نقاش. الايجوز ان يكون بين الفرسان او الصيادين من له القدرة على صياغة هذه الاقوال المنمقة التي تصف حياة القبيلة ومجتمعها ؟ الايمكن ان يكون بين النساء من الامهات الشابات من لها القدرة على القول والوصف الادبي ؟

واضاف علم النفس عند ظهوره وظهور نظرياته وجهة نظر ا اخرى جديدة .

فقد ظهرت في **علم النفس** تفسيرات لسلوك الانسان وأوجد مايسمى **بعقدة النقص او عقدة الغرور** (**النرجسية**) ويرى اصحاب هذه النظرية ان الفنان ان هو الارجل غير سوى يعيش في صراع مع مجتمعه وبيئته من خلال هاتين العقدتين . وان محاولة التعويض في حالة الشعور بالنقص او ان محاولة التعالي في حالة الشعور بالنرجسية هما المسؤولان عن الابداع الادبي والخلق الفني .

وهذه النظرية لايمكن ان تمر أيضا دون نقاش فكم من البشر غير الاسوياء لم يكونوا ادباء او شعراء . وكم من البشر السوى من يمكن ان يكون اديبا دون صراع ولايمكن ان نجزم بحدوث خلل نفسي في حياة كل شاعر او كاتب هكذا بشكل مطلق . فالمطلق لايوجد في سلوك البشر . وحاول اصحاب **الاقتصاد** ايضا ان يدلوا بدلوهم في هذا الشأن . ولعل علم فلكور الشعوب قد ساعد على مذ الاقتصاديين والسياسيين بهذه النظرية تقول النظرية الاقتصادية ان « العمل » هو اساس نشأة الفن . وليس كل نوع من العمل ، وانما العمل الجماعي الذى يقوم به مجموعة من الناس يحاول ان يحثّ بعضهم بعضا او يفاخر اويغالب اوينافر قسم منهم قسماً آخر فالادب قد نشأ مع الرعاة – والمزارعين وسقاة الماء الذين يمتحون الماء من الآبار ومع الملاحين وغواصي اللؤلؤ ومع جماعة المسافرين في الصحارى وما الى ذلك . وهذه النظرية كما قلنا اعتمدت على خدمة علم الفلكلور وجمعه كثيرا من قصص واغاني الشعوب البدائية التي سجلت اوقات نشاطهم الاجتماعي وعملهم سوية واذا كان الفن مقرونا بالعمل ، فلماذا نجد ان عددا لايحصى من الأدباء والشعراء لايمكن ان يجودوا اذا ماشغلتم مشاغل الحياة اليومية وعاشوا وسط مجتمعهم ؟ وفي الادب العربي لانكاد نجد شاعرا اسلاميا واحدا ممن تفرغ للشعر حياته كان يعمل او اتخذ مهنة او خدم في الدولة فكيف نفسر هذا ؟ ولعل التفرغ احدى الضرورات للخلق الفني والابداع .

من هو الذى يقوم على التقويم والتقنين والتفسير للظواهر الادبية ؟ هل نحتاج في النقد الى مانحتاج اليه من خدمة الطبيب في الطب او المهندس في ـ الهندسة ؟

هل كل جهد ذاتي غير منظم وثقافة غير رصينة يكفي لخلق من يقوم على تقويم الادب ؟ اذا جاز هذا فهل يجوز ان يكون طبيبا من لم يدرس الطب بالطريقة الصحيحة وان يكون مهندسا من لم يعرف اوليات الهندسة ؟

اذا كان الجواب بالنفي بالنسبة للطبيب والمهندس فيجب ان يكون كذلك بالنسبة للناقد . ولكن لماذا الناقد ؟ ومانفعل بخدماته ؟ فالشعر موجود والنثر الفني موجود الايكفي ذلك لنا ام ان الناقد فعلا ليؤدي لنا بعض الخدمات التي لايمكن ان نقوم بها نحـن ؟

نرى من خلال ثلاث نقاط سنشير اليها هنا انه يمكن ان نصل الى حقيقة مطلقة توجب قيام شخصية الناقد في أي مجتمع من المجتمعات الانسانية ذات النشاط الادبي . وان النقاط هي : اختلاف الذكاء الانساني ومستوياته بين القراء والتخصص الدقيق في العمل وكثرة النتاج الادبي الذي يقتضي ضرورة للاختيار .

فاذا رفضنا قيام الناقد واستعضنا عنه بانفسنا فقط اقتضى ذلك الاعتراف باننا كبشر ذوو قدرة متساوية في القراءة والتذوق والاحساس بالجمال الادبي ورصد الخطل الفني في العمل الادبي . وفي النقاش النظري ولو كنا كذلك لكان كل الناس نقادا جيدين ولكن الواقع الفعلي اننا نتمايز في قدراتنا كبشر في الطبيعة ونتمايز ايضا في قدراتنا كمختصصين في العمل الواحد والمهنة الواحدة فالاطباء ينفاوتون ويتفاوت كل ذي خبرة عن مثيله فاذا اختلفنا في قدرتنا على القراءة والتذوق فقد يفوق بعضنا بعضا في ذلك وان بعضنا الذى تفوق في قدرته على الادراك السليم والاحساس ـ بالمحاسن والمساوىء هو الذى يمكن ان يكون اقرب الى مهنة الناقد من القارىء الاخر الذى لايحسن الا القراءة ولايعرف لماذا يشعر بالجمال والهزة هنا ويشعر بالقبيح والنفور هنـــاك .

وفي كل المجتمعات المتحضرة يكثر العمل ويتشعب وبذلك يصبح الانسان لايمكنه ان يقوم باكثر من عمل واحد فالـفلاح لايعمل في الارض ويعمل في الصناعة والتاجر لايمكن ان يكون فلاحا وبذلك لايمكن ان يكون كل قارىء له مهنة اخرى يعيش منها ناقدا متخصصا متفرغا لعمل النقد بحيث يكون ذلك شغله الشاغل . وقد ظهر التخصص بين علماء العربية بشكل مبكر مع تقارب فروع الثقافة العربية ، فهناك المؤرخ والجغرافي والنحوى واللغوى والفقيه ومؤرخ الادب والبلاغي والناقد . لاشك ان للقابلية والميل والمزاج اثارا بارزة في تخصص شخص ما في علم ما ولذا فان الناقد متخصص في حقله كأى متخصص اخر وان الناقد وحده يتمكن ان يقطع بالحقيقة الادبية وان يعطينا الصورة القريبة والحكم القطعي الذى نثق به .

وفي المجتمع الحديث وبعد الطباعة الحديثة واختفاء الكتب الخطية وازدياد عدد الكتب وسرعة وسهولة اخراجها وتوزيعها كل ذلك خلق للقارىء الحديث مشكلة عويصة من حيث قدرته على الاختيار والتمييز فان التأليف في ضروب المعرفة الانسانية قد تشعب وتفرع الى مالايحصى من الفروع وتعددت الانواع الادبية ، وساهم العلماء والباحثون في فروع المعرفة العلمية بالتأليف للقارىء وكثرت الصحف والمجلات فالقارىء الذى قد ادمن المطالعة قد وقع في حيرة عما يقرأ وماذا يقرأ ، فالاختيار صعب والاستيعاب لكل مايطبع ويستهويه اكثر صعوبة فهوليس قارئا متفرغا وانما شخص يعمل وعليه ان يعيش وانما يتخذ القراءة هواية او يتخذها وسيلة لقراءة مصادره ومراجعه ، وكل قارىء يطمح الى احسن الكتب وأجودها ولايريد ان يضيع وقته وماله في كتاب لاينفع ، فمن هذا الذى سيقوم له بعملية الاختيار والتنبيه على العمل الجيد والتحذير من العمل الردىء اختصارا للوقت والجهد واقتصادا في المال .

فالناقد المتخصص هو اذن « الخبير » في الحضارة المعاصرة الذى يقوم عمله على هذا فهو يقوم بتقريب كافة الاعمال من خلال الاستعراض — السريع وهذا

في الغالب عمل ناقد الكتب في الصحافة ، وهناك نوع من النقاد من يقف نفسه على نوع من الانواع الادبية كالشعر والقصة والرواية والمسرحية ، ونوع آخر من يقف وقفات طويلة عند عمل واحد وبعض النقاد قد يجمع بين عمل مؤرخ الادب والناقد المتخصص في معالجة الشكل والمضمون . ان ماطرحناه من هذه الحقائق يوجب قيام الناقد ويوجب تفرده في عمله ويوجب الالتزام بملاحظاته فهي اكثر نضوجا من ملاحظات القارىء العابر الذى لايلتزم بمهنة الادب وانما يكون من خارج الحقل يستخدم ذوقه الشخصي وخبرته القاصرة في الحكم الادبي .

ان هذا يقودنا الى الحديث عن « شخصية » الناقد الذي نرضى بحكمه ، **فما هي صفات الناقد الذى نرتضي اقواله وهل نتمكن من صناعة «الناقـد ؟**

اننا نتكلم عن الناقد المتخصص الذى نبيح له ان يتعرض الى الاعمال الادبية التي نحترمها ونعجب بها وان يتكلم عنها سلبا او ايجابا ومع ذلك ترانا نقبل باحكامه واحيانا على مضض . لقد اعطينا حق تقويم تراثنا القديم والمعاصر فكيف سلمنا له بذلك ؟ وما هي الشروط التي يجب ان تتوفر في « الناقد » حتى نعطيه هذا الاسم ونقلده شرف تقويم العمل الادبي وتقبل بعد منه اراءه ونجعله الحكم الفصل ؟

لاشك ان عددا كبيرا من كبار النقاد في الحضارات القديمة لم يعرفوا ــ الدراسات المنهجية التي نعرفها اليوم بمعناها الاكاديمي ولكنهم كانوا أكثر النقاد اثرا في الفكر الانساني ويكفي ان نذكر ارسطو وهوراس ولونجنيوس وغيرهم .

فليس من شروطه اذن ان يكون دارسا اكاديميا ، قد تخرج من جامعة منظمة ونال شهادة ما ولكن هذا لايعني ان « الناقد » يمكن ان يوجد دون دراسة جادة من خلال الجهد الشخصي الجاد او التلمذة الفكرية على يد مدرسة فكرية او شخصية فذة وبدون هذا الجهد والجد والدراسة لايمكن ان يخلق الناقد .

ولكن يجب ان يكون من بين الشروط التي تساعد على خلق الناقد الجيـــد الثقافة العميقة الواسعة والمعرفة الشاملة والدقيقة لتراثه الادبي ونتاج جيله وان ــ انتقاص اية وسيلة من هذه الوسائل الادبية التي تجعل ثقافة الناقد ناقصة او ضعيفة تلقي ظلا على مستوى ذلك الناقد وقدرته .

فالناقد العربي عليه ان يعرف لغته كما يجب ان يعرفها الدارس الاكاديمي ويعرف تاريخها الادبي وتطورها اللغوى ونحوها وعروضها وان يكون على صلة بالمؤلفات الادبية وان يعرف مصادر موضوعه معرفة عميقة وجيدة .

واذا كان ذلك يفي بالغرض بالنسبة للناقد العربي القديم فان الناقد المعاصر في حاجة الى شيء اكثر من ذلك بكثير جـــدا .

ففي هذا العصر تقاربت الامم وترجمت الآداب وعرفنا انواعا من الادب لم تكن معروفة عند العرب وسمعنا باسماء نقاد لم يسمع بهم من قبلنا وقرأنا كتبــا لم يقرأها القارىء العربي من قبل اضافة الى ذلك ان الآثار في المكتبة العربية قـــد ازدادت وتنوعت عما كانت عليه في القرن الرابع والخامس الهجريين حتى التاسع الهجرى ، فأن مئات من الاسماء في عالم الادب قد ظهرت وعشرات الالاف من الكتب قد طبعت وعلى الناقد ان يكون ملما بكثير من هذا .

وتوجد اداب بعدد امم الارض كثيرا منها قرب منا اما بالترجمة الى العربية او بنقله الى لغة اوربية حية . وعلى الناقد ان يعرف شيئا من هذا .

واذا كانت اللغة العربية الوسيلة الوحيدة الى التعلم في الماضي فان الناقـــد اليوم يحتاج الى لغة اخرى لمعرفة مالم ينقل الى لغته وليصل الى المعرفة بسرعة حيث لايمكنه الانتظار حتى يترجم له مايريد ان يعرفه .

فالثقافة العميقة والشاملة والملونة والمتنوعة والمعرفة الجيدة بلغته وبأكثر من لغة هي سمة ضرورية لخلق الناقد الجيـــد .

ولكن هل تكفي الثقافة وحدها او يحتاج الناقد الى « مزاج » خاص و « نفسية » « معينة » و « خلق » له طابع متميـــز ؟

رغم اختلاف العمل ، وطبيعة المهنة فان شبها مايقوم بين مزاج القاضي او الحاكم والعالم ومزاج الناقـــد .

يقتضي القاضي الحياد التام والتجرد والبعد عن الهوى والعصبية في حكمة القضائي والعالم لايدخل هواه ورغبته حين يحل مسألة في الجبر او الحساب وكذلك

« الناقد » الجيد يجب ان يتسم بنوع من الحياد ولايميل مع الهوى ولا يتأثر بما يتأثر به بنو البشر في عواطفهم من حب او كره في الحكم على الجيّد او الردىء فأن انواعا من العصبيات قد ظهرت في تاريخ الانسان فالعصبية الدينية والعصبية المذهبية والعصبية القوميةوالعصبيّة للحديث كلها ضروب من بعض انواع العصبيّات التي يمكن ان يسود كلها او بعضها في مجتمع ما ويمكن ان تؤثر في حكم شخص ما على شخص ما .

فالناقد المتحيز يشبه القاضي الظالم ، واذا كان كذلك فانه يصبح اكثر خطرا من الحيوان المفترس ، كما يقول كونفوشيوس .

فقد رأى هذا الفيلسوف فتاة تبكي في واد اخضر جميل لان النمر قد افترس والد زوجها وزوجها وطفلها في ثلاثة شهور متوالية وحين سألها الفيلسوف : ولماذا تعيشين في هذا الوادى الذى يعيش فيه هذا الحيوان المفترس ؟

قالت المرأة : ياسيدى لانه لايوجد في هذا الوادى حاكم ظالم . فقال كونفوشيوس لتلاميذه سجلوا ان الحاكم الظالم اشد ضررا من النمر المفترس . فالناقد الظالم والمتحيز لعصبية من العصبيات اكثر خطرا في وادى الجمال الادبي من النمر المفترس حقا !

ولابد لنا ونحن نتكلم عن تاريخ النقد عند العرب والامم الاخرى ان نسأل السؤال التالي : **ماهي المحفزات التي ساعدت على ظهور النقد ونموه ثم ضعفه عند العرب ومن سبقهم ؟**

اننا لانملك سجلا كاملا للتراث النقدى عن الامم التي سبقت الحضارة اليونانية فقد ترك السومريون والبابليون ملاحم وقصائد شعرية وتراتيل دينية وكثيرا من نصوص المعاهدات والقوانين ولكن لم يصلنا عنهم شيء في النقد ولعله قد ضاع او لعل النصوص الادبية التي وصلتها كانت لها صفة دينية وكانت فوق مستوى النقد والنقاش .

وقد ظهر النقد عند اليونان بشكل ناضج وقد بلغ مرتبة عالية من التقنيـــن ورغم اختلاف البيئة اليونانية عن البيئة العربية الصحراوية الا ان ملاحظات قد وصلتنا عن الجاهليين لعلها قريبة جدا مما كان يمكن ان يدور في اذهانهم . ومع ان احتمال كون هذه القصص المروية منحولة ومزورة ولكنها في اجمالها تعطي صورة عن تصور البدوي للادب الجيد والشعر العالي .

ومع اختلاف البيئتين من الناحية الحضارية كما قلنا الا ان المحفزات التي تتلاءم مع كل بيئة كانت الدافع خلف ظهور النقد وتطويره .

الجملة في اللغة التركيـــة

للدكتور فاضل مهدي بيات
قسم الدراسات الشرقية
كلية الآداب ـ جامعة بغـــــداد

تمهيـــــد :

تنتمي اللغة التركية الى مجموعة اللغات المسماة بـ (الاورالية ـ الالطائية) التي لاتشكل بحد ذاتها عائلة لغوية متكاملة ، فلا نجد فيها ذلك التقارب الذي نراه بين اللغات الهندية ـ الاوربية . اما التقارب الموجود بين اللغات الاورالية ـ الالطائية فهوعلى شكل وحدة الصياغة اكثر منه في وحدة المنشأ ، لذلك ينبغي النظر اليها كمجموعة لغوية وليس كعائلة لغوية . وبالرغم من وجود احتمال كبير في ان هذه اللغات هي وليدة عائلة واحدة ، الا ان هذا الاحتمال لم يكتسب القطع في الوقت الحاضر . ومع هذا نجد فيها تشابهاً من ناحية الصياغة ، وهذا يكمن في انهالغات التصاقية(١) .ورغم وجود اختلافات فيما بينها ،فان فيها تطابقاً صوتياً ، نظامه العام متشابه لدى بعضها . وفضلا عن هذا ،فاننا اذا غضضنا النظر عن اللغات الالتصاقية التي بقيت تحت تأثير اللغات الهندية ـ الاوربية ، نجد ان نظام ترتيب

---

(١) اللغات الا لتصاقية ، هي اللغات التي تعتمد على اللواحق او السوابق المضافة الى جذر الكلمة الذى يبقى ثابتاً عند صياغة كلمة حديدة او ادخالها في حالات مؤقتة ، وبذلك يمكن التمييز بين الجذور والا ضافات بشكل واضح . والجدير بالذكران هذه الا ضافات تضاف اما الى بداية الكلمة او الى نهايتها . أما في اللغة التركية فانها تضاف الى نهاية الكلمة
Prof. Dr. Muharrem Ergin: Turk Dil Bilgisi, Istanbul, 1972 S.8

الكلمات في هذه االغات يكاد يكون واحداً . وكما يستدل من اسم (الاوراليه لالطائية) فان هذه اللغات تتفرع الى فرعين : اورال والطاي . وتدخل الغة التركية ضمن فرع الألطاي الذي يضم كذلك االغتين المنشورية Mancu–Tunguz والمغولية. هي اقرب االغات الى التركية (٢) .

أنتشر الاتراك ، منذ العصور الغابرة في التاريخ ، في منطقة جغرافية واسعة في اواسط آسيا التي كانت مع مايجاورها من المناطق مسرحاً للغات شرقية عديدة وكان من الطبيعي ان تقيم اللغة التركية علاقات مباشرة وغير مباشرة مع هــذه االغات : اكتسبت االغة التركية منها عناصر متعددة ، كما قدمت لها الشيء الكثير . الا ان تأثر اللغة التركية بالعناصر االغوية الاجنبية قد توسع بعد اعتناق الاتراك الدين الاسلامي الذي احدث تغييرات كبيرة في النظم الاجتماعية للاتراك . بيد ان هذه العناصر الدخلية ، ذات المنشأ الفارسي ثم العربي ، لم يكن بمقدورها ان تغير نظام التركيب الاصلي للتركية بل استمرت كعنصر مضاف يمكن الاستغناء عنه متى ماارید ذلك ، فضلا عن ان هاتين اللغتين لم تؤثرا في التركيب الاساسي للجملة التركية لعدم وجود اي تشابه بينهما وبين اللغة التركيــة (٣) .

لم تحظ اللغة التركية بالاهتمام المطلوب من قبل الدول التركية الاسلامية كالغزنوية والسلجوقية اللتين رعتا اللغة الفارسية اجل رعاية . وقد استمرت هذه الحال حتى زمن الامارات التي انشئت في الاضول بعد سقوط دولة سلاجقةالروم في القرن الرابع عشر ، حيث بذلت الجهود (ابتداء من زمن قرمان أو غلو محمد) لجعل اللغة التركية لغة ثقافية رفيعة ، ورغم هذا فان تأثير الفارسية بقى كبيراً . وهذا التأثير نجده في الآثار التي الفت أو ترجمت (من العربية والفارسية) في هذه الفترة . ومع هذا فان تلك الجهود القومية ، قد نجحت الى حد ما ، في النهوض باللغة التركية الى المستوى المطلوب . والحقيقة ان اللغة المستخدمة في هذا العصر (القرن الرابع عشر) لو استمرت مستعملة منذ تلك التاريخ لحد الآن ، لكان

---

(2) Ayni Kaynak S.9

(3) Ahmet Temir: Ural- Altay Dilleri Teorisi, Turk Dunyasi, elkitabi, Ankara, 1976 S. 115-116.

وضع التركية الآن مختلفاً . ولكن الذى حدث هو ان تلك الجهود القومية لم تستمر ، فقد بدىء بعد فترة قصيرة باتخاذ الادب الفارسي كانموذج في قصور السلاطين والوزراء العثمانيين ، مما ادى الى افول نجم تلك المساعي المبذولة في ذلك القرن . فنرى ان اكثر الشعراء كباقي (من القرن ١٦) ويحيى ونفعي (من القرن ١٧) قد نظموا قصائدهم بلغة مختاطة ، لم تستخدم فيها الكلمات التركية الا على شكل ضئيل ، مما ادى الى ان تكون لغتهم غريبة عن جماهير الشعب التي لاقت صعوبة كبيرة في فهمها . والجدير بالذكر ان الشعراء تركوا كل الكلمات التركية وتحولوا نحو كلمات فارسية وعربية ظانين ان عملية الخلق والابداع الشعريين لاتتم الا بهاتين اللغتين . وادى كل ذلك بالنتاجات الثقافية المكتوبة في كل من ايران وتركيا الى ان تفقد هويتها القومية (٤) .

كانت العلوم اللغوية العربية كالنحو والصرف والمعاني والبيان والعروض تدرس وباللغة العربية في كافة المدارس العثمانية . وكانت اللغة الفارسية تدرس ايضاً كلغة ادبية . وفي عهد التنظيمات (١٨٣٩ - ١٨٧٦) تأسست المدارس المسماة بالمدارس الرشدية (مكتب رشدية او مكاتب رشدية) التي اعتمدت التركية كلغة للتدريس بدلا من العربية والفارسية . وبدىء ، وخاصة في زمن السلطان عبد العزيز ، بتأليف كتب النحو والصرف والبلاغة والفنون الادبية باللغة التركية . فأقر تدريس كتاب (قواعد عثمانية) لاحمد جودت في المدارس الرشدية ، و (اصطلاحات - ادبية) لمعلم ناجي في المدارس الاعدادية ، وكتاب (تعليم ادبيات) لرجائي اكرم في المدارس العالية . وبعد اعلان الدستور العثماني سنة ١٩٠٨ اي في الدور المسمى في التاريخ العثماني بـ (مشروطيت دورى ١٩٠٨ - ١٩٢٢) ادخلت وزارة المعارف الاولى ، (دروس الصرف والنحو) لحسين جاهد يالجين في المدارس . وقد اتخذت هذه الدروس اساساً لتصنيف كتب القواعد التي لم تكن الانسخة مترجمة من كتب القواعد العربية اولا ثم الفرنسية ثانياً . وفي السنة التالية تأسست

---

4) Ahmet Cevat Emre: Turk Dil Bilgisi, Istanbul, 1945, S. 8-12

وعن تطور اللغة التركية عبر التاريخ والجهود الرامية الى تنقيتها يراجع :-

Faruk Timurtas: Tarih Boyunca Turkcecilik Ceryani, Atsiz Armagani, Istanbul, 1976, S.421-445

دار المعلمين وفق أسس علمية حديثة وتقرر ان يدرس فيها كتاب (لسان عثماني : صرف ونحو) لاحد مدرسيها وهو احمد جواد أمره ، ولم يمر وقت طويل الا ودخل هذا الكتاب المدارس المتوسطة ايضاً . وهذا الكتاب كسابقته لم يسلم من المآخذ العديدة .

وبهذا الشكل وجدت الجمهورية التركية دروس القواعد . وفي صيف عام عام ١٩٢٨ اتخذت الحروف اللاتينية في كتابه اللغة التركية بدلا من الحروف العربية التي استخدمت فيها طيلة القرون التسعة ، اي منذ اعتناق الاتراك الدين الاسلامي . وقد اهتمت الجمهورية كثيراً بمسألة اللغة ، ، فقررت تشكيل (لجنة الالفباء) من اجل ضبط الاملاء التركي الحديث ، ثم اطلق عليها اسم (الجمعية اللغوية — Dil Encumeni) وانيط باعضائها دراسة قواعد ووضع معجم لغوى على غرار لاروس الفرنسي . وقد واجهت اللجنة مسألة اختيار منهج علمي تتبعه في اعمالها ، فقررت في بادىء الأمر ، دراسة جميع النظريات الجديدة المستقاة من علم اللغة والتي ظهرت في اوربا ، واختيار منهج نحوي للغة التركية ينسجم مع طبيعتها العلمية . وقد سمحت وزارة المعارف تدريس اي كتاب نحوي في المدارس يراه اساتذتها مناسباً . وقد ادى هذا الى إحداث نوع من الارباك والفوضى ، مما حدا اتاتورك الى ان يصدر امراً أوقف بموجبه تدريس مادة القواعد في المدارس .

وفي هذه الفترة اسس اتاتورك المجمع اللغوى التركي (١٩٣٢) الذي اخذ على عاتقه مسألة البحث في قواعد اللغة التركية ، واصبح تاريخ اللغة التركية الموضوع الرئيسي للبحوث النحوية . ولم يطرق هذا الموضوع في السابق . ثم حظى موضوع علاقة اللغة التركية ومقارنتها باللغات الاخرى باهتمام واسع من لدن المجمع . واستمر المجمع بنفس نشاطاته بعد وفاة اتاتورك واتخذ كتاب تحسين بانكو اوغلو : قواعد اللغة التركية بخطوطها العامة (٥) كمادة مقررة

---

(5) Tahsin Banguoglu: Anahatlariyle Turk Grameri

للتدريس في المدارس . وبعد تطبيقه سنتين ، اتخذ المجمع قراراً بتأليف كتب نحويه منهجية خاصة بكل صف .. الا ان اهم كتاب صدر بعد هذا الوقت ، في هذا هذا الخصوص ، هو الذي الفه احمد جواد امره وسماه بـ : قواعد اللغة التركية (نشر من قبل المجمع سنة ١٩٤٥) (٦) .

وبالرغم من المساعي المبذولة في هذا المجال ، فان قواعد اللغة التركية مازالت تعاني من نقص في تناول الكثير من جوانبها ، فضلا عن ان علماء اللغة لم يتفقوا فيما بينهم في تثبيت اركان قواعد لغتهم ، فتضاربت آراؤهم ، وادى كل ذلك بالتالي الى نشوء مدارس نحوية متعددة متنوعة يمثل منتمو المجمع اللغوى التركي احداهـــا .

اما موضوع (الجملة في اللغة التركية) فانه لم يحظ با لاهتمام المطلوب من قبل اللغويين الاتراك ، ولم تستقر بعد اركانه ، لانه مازال بحاجة الى دراسة مستفيضة .

تركيب الجملة وعناصرهـــا :

يخضع تركيب الجملة في اللغة التركية ، كما هي الحال في اللغات الاخرى ، الى مجموعة من الكلمات تعبر بمجموعها عن فكرة او حدث او احساس بشكل حكم تام . والشرط الاساس لتكوينها هو توفر خبرفيها . لذلك فان وجود هذا العنصر ضرورى وكاف لتكوين الجملة ، ولهذا فانها من الممكن ان تضم كلمة واحدة كالخبر الفعلي . اما الفاعل فمن الممكن الاستدلال عليه من خلال الخبر ، اي من خلال اللواحق الشخصية التي تلحق بالفعل .

ويوجد نوعان من العناصر في الجملة التركية ، كما هو الحال في العربية :

آ — نوع يؤمن صياغة الجملة ووجوده ضروري لها ، ولاتتكون الجملة إلا به ويسمى بالعناصر الرئيسيـة .

---

(6) A.C. Emre: T.D.B, S. 582–586, Banguoglu, Turkcenin Grameri, istanbul, 1974, S.5.

ب – ونوع آخر ليس من الضروري تواجده دائماً في الجملة ، وبواسطته تتوسع حدود الجملة ويتوضح معناها اكثر ويسمى بالعناصر المساعدة او الثانويـــة .

لقد خضعت بنية الجملة الى قاعدة نحوية لم تتغير عبر التاريخ وهي ان العناصر الاساسية تأتي بعد العناصر المساعدة (الثانوية) . وقد اسست بنية النحو التركي كافة على هذا القانون الاساسي رغم تعرض اللغة التركية الى التأثيرات الخارجية والجدير بالذكر أن الجمل المركبة المصاغة بـ (Ki) تشذ عن هذه القاعدة ، ولاغرو في ذلك اذا علمنا ان الجمل المركبة المصاغة بها هي من اصل اجنبي وبقيت غريبة على اللغة التركية . وعلاوة على هذا فان هذا القانون قد يتغير في المنظومات وفي لغة التحدث والتي سنتطرق اليها فيما بعـد .

والعناصر الاساسية في الجملة التركية هي الخبر والفاعل ، وتحتل المتممات ، وبضمنها المفعول به ، العناصر الثانوية فيهـا .

الخبر : وهو مايقابل المسند اي الفعل والخبر الاسمي في اللغة العربية ، ويعتبر العمود الرئيسي للجملة ، ولايبني الحكم الا عليه ، ولا يوضح اي عنصر حكماً بدونه ، وهو الذي يحدد العمل الذي يقوم به الفاعل ووضعه وصيرورته .

والجدير بالذكر ان علماء اللغة الاتراك اختلفوا في تسمية الخبر كاختلافهم في اسماء عناصر الجملة الاخرى ، فهناك من يطلق عليه اسم predikat عندما يكون اسماً او fiil عندما يكون فعلا (٧) . ويسميه آخر بـ soylem للدلالة على الخبر الفعلي (٨) . الا ان استعمال yuklem كمصطلح للخبر الفعلي والاسمي شاع مؤخراً .

---

(7) M. Ergin, S.383

(٨) وقد استعمله احمد جواد امره في اماكن مختلفة من كتابه المار ذكره ، الا انه قد عدل عنه الى المصطلح الشائع Yuklem وذلك في بحثـه :

Turkcede Cumle, Turk Dili Arastirmalai, yilligi, Belleten, 1954, S.112

واستناداً الى القاعدة التي ذكرناها فان الخبر يكون الكلمة الأخيرة في ترتيب كلمات الجملة . والحقيقة ان مجيء الخبر في نهاية الجملة ، وخاصة المركبة منها ، اوقع الكثير من المترجمين في امر عسير ، ذلك لان الجملة تعرضت في الاونة الاخيرة الى نظام جديد اصبحت تضم ، بموجبه ، احكاماً متعددة قد تستغرق كتابتها سطوراً عديدة . اما العناصر الاخرى فلا يخضع موقعها الى قاعدة ثابتة بل يقرب الى الخبر كل عنصر يتطلب ابرازه في الجملة ، اي ان العنصر الذي يرد قبل الخبر يحظى باهتمام في الجملة ، لذا ينبغي عدم الاكتفاء باختيار الكلمات المناسبة والمؤثرة للتعبير ، بل يجب اخضاعها لنظام قواعدي يتماشى مع الهدف الذي من اجله صيغت الجملة .

والخبر يكون أما فعلا مصرفاً او ذا زمن مركب ، او كلمة من جنس الاسم
"Huzurlarina qittim. Bir cem' gordum. Hikayetteri perisan"
(Fuzuli)

الفاعل : اما العنصر الاساسي الثاني للجملة فهو الفاعل (Ozne) ويقابل المسند اليه في اللغة العربية بما فيه المبتدأ والفاعل . وليس من الضروري ذكره في الجملة اذا علمنا انه من الممكن الاستدلال عليه من خلال الخبر ، فليست اللواحق الشخصية المرتبطة به الا الفاعل نفسه . وكما هو الحال في اللغة العربية فان الفعل في حالة الشخص الثالث (الغائب) المفرد يكون مجرداً من اللاحقة الشخصية . ويكون الفاعل مجرداً دائماً من لواحق حالات الاسم (٩) . ويكون اسماً او ضميراً او صفة متحولة الى اسم . ويكون جميع الكلمات المتعلقة بالفاعل (كالصفة والمضاف اليه) من ضمنه .

ويتبع الخبر الفاعل ويكون بينهما نوعان من التوافق :

آ — توافق من ناحية المفرد والجمع ، وقد يكون هذا التوافق معدوماً عندما يلحق بالفعل لاحقة الجمع رغم كون الفاعل مفرداً ، وذلك عند اضافة التقدير والاحترام للتعبير :

Cumhur baskanimiz, Tanitma bakanligini ziyaret ettiler.

---

(٩) لواحق حالات الاسم هي : لاحقة التحميل (-i) ، لاحقة التواجد (-de)
. لاحقة الافتراق(-den) ، لاحقة الاقتراب (-e)

وقد يكون بالعكس اي ان الفعل يحتفظ بحالة المفرد رغم كون الفاعل جمعاً وذلك عندما يكون الفاعل من اعضاء الجسم او اسماء الافعال او الكائنات غير الحيةاو الحيوانات والنباتات او اسماء الازمان :

Kuslar uctu. Elleri Kisadir.

اما عندما يكون الفاعل انساناً ، فان الحاق لاحقة الجمع بالفعل او عدمه يخضعان فيما يقصده الفاعل فاذا جاءت وحدات الفاعل بشكل كامل غير فردي او كمجموع فان الفعل يجرد من لاحقة الجمع او بالعكس ، وقد يخضع الفاعل المعبر عن الحيوانات والتباتات لنفس هذا الحكم

Amerika iscileri grev yapti.

ب – توافق من الناحية الشخصية : والتوافق بين الفاعل والخبر قطعى في الجمل التي يكون فاعلها مفرداً من الناحية الشخصية . اما عندما يكون الاشخاص مختلفين فيصبح للخبر احكام خاصة ، فاذا كان الفاعل من الشخص الثاني والثالث ، يلتحق بالفعل لاحقة الشخص الثاني الجمع . واذا كان الفاعل من الشخصين الثالث والأول ، او من الشخصين الثاني والأول او من الاشخاص الثلاثة فان الخبر يكون في حالة الشخص الأول الجمع :

Sen ve Hasan geldiniz.
O ve ben Kaldik.
O, ben ve Sen yazacagiz.

العناصر المساعدة او المتممات :

تطلق على العناصر المساعدة او المتممة اسماء خاصة حسب الدور الذي تلعبه داخل الجملة ، فقد تشمل هذه العناصر الزمان والمكان والحال والسؤال والتوجه والتواجد والخروج .. الخ وهي بطبيعة الحال مرتبطة بالخبر معنى . ويبدو ان اللغويين الاتراك اختلفوا في تقسيم هذه العناصر كاختلافهم في تسميتها ، ولكننا نتمكن من جمعها في هذه الاقسام الاربعـــة :

١ — المفعول به Nesne او مايسمى : Duz tumlec

٢ — مفعول به غير مباشر Dolayli tumlec

٣ — متممات الاداة ilgec (Edat) tumleci

٤ — متممات الظروف Belirtec (Zarf) tumleci

المفعول به :

وهو يخضع لما يخضع له المفعول به في اللغة العربية فلا يوجد الا في الجمل التي يكون فعلها متعدياً ، ولهذا فان الجملة الاسمية لاتحويه الا اذا كانت تضم شبه فعل (fiilimsi) متعدياً . وينقسم المفعول به الى قسمين :

آ — المفعول به غير المعروف **Belirtisiz Nesne**

وهو الذي يكون نكره ولذلك يجرد من لاحقة التحميل (i–) التي تقابل هنا أل التعريف في العربية ، ولايأتي الا بعد الفاعل ، ويرجع ذلك الى ان هذا النوع من المفعول به لايأخذ ما يميزه عن الفاعل الذي يكون ايضاً مجرداً من لواحق حالات الاسم ، وخير مثال يمكن اعطاؤه بالعربية يماثل هذا هو : « ضرب عيسى موسى » فاذا قدم (موسى) على (عيسى) حل محله .

"Nihal ona cay kaynatmis." (H.Z. Usakligil)

ب — المفعول به المعرف **Belirtili Nesne**

وهو الذي يلحق به لاحقة التحميل (i–) وقد وردت هذه اللاحقة في النصوص التركية القديمة على شكل g (i–) وبصورة قليلة على شكل g (e–) في الكتابات الاويغورية (١٠) . وبهذه اللاحقة يعرف المفعول به . والجدير بالذكر ان اسماء العلم والاضافات الاسمية المعرّفة (المضاف والمضاف اليه) والضمائر الشخصية وضمائر الأشارة والاستفهام والاسماء الموصوفة (او المعينة) بصفات الأشارة والسؤال

(10) A. C. Emre: T.D.B, S. 288

والاعداد الترتيبية والاسماء الداخلة فيها ضمير العائدية (ki) (١١) لاتستعمل كمفعول به الا بعد اخذها لاحقة التحميل . ويختلف استعمال الضمائر الشخصية كمفعول به عما هو جار في العربية ، اذ انها تكتب في التركية مستقلة عن الفعل وقد تدخل بينهما عدة كلمات :

Onun her maddesini, her halini sevenler, vatani Sever.
Onlar da yaya olarak arkadan huzura hediyeleri sokacaklar
Bu mucadele onu yormustu.
Sen onlari simdi birak .

مفعول به غير مباشر : Dolayli Tumlec

وهي المتممات التي تتكون من الاسماء المضافة اليها اللواحق (den,-de,-e) التي تقابل في العربية حروف الجر (الى ، في ، من) على التوالي . وقد اختلف الاتراك في تسميتها ، فالعالم اللغوي محرم اركين يطلق عليها اسم (yer Tamlayicisi) اي متممات المكان ، في حين ان هذه اللواحق من الممكن استعمالها مع الظروف الزمنية . ويسميها بانكو اوغلو بـ isimleme (انظر ص ٥٢٩ من كتابة) ، اما احمد جواد امره فيسميها بـ Dolay Tumleci

"Rihtimda kalanlar bu Seyahatten elemli
Gunlerce siyah ufka bakar gozleri nemli" Y.K. Bayatli
"Derinden drine irmaklar aglar,
Uzaktan uzaga Coban cesmesi.
Ey Suyun sesindan anlayan baglar,
Ne soyler su/daga coban cesmesi?" F.N. Camlibel

متممات الظروف : Zarf (Belirtec) Tumleci

وينبغي عدم الخلط بين الظروف ومتممات الظروف ، اذ ان الاولى من الممكن ان تكون خبراً او فاعلا او مفعولا به او مفعولا به غير مباشر او مضافاً

(11) Ayni kaynak, S. 322-323

الى عنصر من عناصر الجملة . وتنقسم من ناحية وظائفها الى متممات الزمان والمكان والحال والتقليل والتكثير والسؤال :

"Aksama vakayi, anneme anlattim." A. Rasim
"Guzel dusun, iyi hisset, yanilma , aldanma
Ne varsa dogrudadir, dogruluk sasar sanma." T. Fikret
"Kendisini pek cok seven , pek az sevdirir." C. Sahabeddin
"Geri Cekildi, disari, Clkti," O. Seyfeddin
"O adam burada ne dolasip duruyor?
"Sen neye yemek yemiyorsun?"
"Bunu Sana nasil anlatmali,"

متممات الاداة ilgec (Edat) [Tumleci

وهي المتممات المصاغة بالادوات كـ (dogru , gore, gibi, icin, ile) وهي تضيف معاني مختلفة للجملة منها الواسطة والتشابه والتساوي والسبب والترسيخ والكيفية والقسم .. الخ

"ilk baharin tatli ruzgarlariyle Sarhos olan martilar cilgin naralarla havayi cinlatiyorlardi". (O. Seyfeddin)
Hiddetla kalkan zararla oturur.
Yemek icin yasamamali, yasamak icin yemeli
Tanri hakki icin bu zavalliyi affet.
Makine gibi calisiyor.
yasina gore giyinmis.
Eve dogru gitti.

انواع الجمل : الجملة الفعلية والجملة الاسمية :

يخضع تقسيم الجمل في اللغة التركية الى اسمية او فعلية لخبرها ، فان كان خبرها اسماً او من عنصر اسمي اصبحت اسمية ، وان كان خبرها فعلا مصرفاً اصبحت فعلية . ويبدو ان النحاة القدماء من الاتراك كانوا يرون ان الجملة تستند

دائماً الى الفعل ، ولم يكونوا يعترفون بوجود الجمل الاسمية ، الا ان بعض المستشرقين من امثال :

Otto jespersens[6] J. Vendryes , A. Melillet

قد اثبتوا خطأ ما ذهب اليه القدماء مؤكدين وجود نوعين من الجمل تشكل الاسمية احداهما . وقد يكون القدماء محقين الى حد ما فيما ذهبوا اليه ، ذلك لأن الجمل الاسمية كافة يلحق بها فعل الكينونة وبهذا يكون للجملة الفعلية حصة الأسد . واعتباراً من النصف الثاني من القرن التاسع عشر تغيرت قاعدة صياغة الجمل بالافعال او بالعناصر الفعلية ، لتترك المجال للعناصر الاسمية ان تكون خبراً للجمل (١٢) . ومع هذا فان بعض اللغويين المحدثين يرون ان الجملة الاسمية هي ليست الا جملة فعلية لاحتوائها على عنصر فعلي وهو فعل الكينونة imek Fiili ، لذلك يرون انه ينبغي عدم اعتبار الجملة الاسمية جملة مختلفة اختلافاً كلياً عن الجملة الفعلية ، بل انها تشكل احد اشكال الجماة الفعلية (١٣) .

ان موضوع الحاق فعل الكينونة بالخبر يتطلب منا الوقوف عليه هنا بشكل موسع . فالاتراك لايستعملون الخبر الاسمي في الجملة الاسمية ككلمة مستقلة ، بل يلحقون به فعل الكينونة الذي يعتبره البعض (١٤) نظاماً من نظم اللواحق . وهو يشكل عنصر الاخبار bildirme unsuru الذي يكون اساس الجملة الاسمية وليس من الضروري دائماً استعماله في الجملة الاسمية ك :

Hava guzeldir. Hava guzel. ويبدو هذا السقوط (سقوط عنصر الاخبار) واضحاً في لهجة استانبول . والمعروف ان أكثر حالاته استعمالا هي (-dir) المستعملة مع الشخص الثالث المفرد والجمع . ومن الممكن ان تلحق بخبر الشخص الأول المفرد والجمع .

(12) Hikmet Dizdaroglu: Tumcebilgisi, Ankara, 1976, S.164

(13) M. Ergin, S. 403

(14) Banguoglu, S. 536

وما دمنا بصدد الجملة الاسمية ، فلا بد من التطرق الى كلمتين تستعملان كثيراً في اللغة التركية وهما : yok, var وهما من جنس الاسم وتستعملان في صياغة الجمل المثبتة والمنفية . ويلحق بهما فعل الكينونة (١٥) .

والجدير بالذكر ان الزمن يمكن الاستدلال عليه من الفعل وذلك في الجمل الفعلية اما في الجمل الاسمية فان زمنها يكون اما مجرداً بسيطاً ك : Biz/askeriz أو مركباً وفي هذه الحالة يحدد في ثلاث صيغ من صيغ فعل الكينونة وهي الحكاية والرواية والشرط :

Cocuklar bahcededirler.
Dun Ali hastaydi .
Bu isi yapan orhan'mis.

ويختلف شكلا النفي والاستفهام للخبر في الجملة الاسمية عما هما في الجملة الفعلية ، اما النفي فيصاغ باضافة (degil – ليس) والاستفهام باضافة (mi) الى الخبر ثم يلحق بهما فعل الكينونة ، وبدون هذين العنصرين تكون الجملة مثبته :

1. Deniz dun soguktu. (مثبتــــه)
2. Deniz dun soguk degildi. (منفيــــة)
3. Deniz dun soguk muydu? (استفهاميه مثبته)
4. Deniz dun Soguk degil miydi ? (استفهاميه منفية)

ونظراً لأن لفعل الكينونة اربع صيغ ، فان النواقص تكمل بواسطة (olmak)
Artik Sen yolda sabirli olacaksin.
Ben ona karsi yumsak olmamaliyim.

أما الجملة الفعلية فان خبرها يكون فعلا مصرفاً او شبه فعل ، ويكون اما في زمن بسيط او مركب ، وهو الذي يحدد كون الجملة الفعلية مثبته او منفية او

---

(15) Bak, Ahmet Cevat Emre: Turkcede Cumle , Isim cumlesi, T.D.A.Y, Belleten, Ankara, 1955, S. 53

وقد اورد الكاتب امثلة مختلفة من النصوص القديمة للجملة الا سمية .

استفهامية . ويصاغ الزمن البسيط بصيغ الافعال المختلفة ، اما المركب فيصاغ بالحاق ثلاث صيغ من صيغ افعال الكينونة (الرواية ، والحكاية ، والشرط) بالفعل . والجملة الفعلية من الممكن ان تضم عناصر الجملة كافة ، اذا كان فعلها متعدياً .

Ekinler sararmaya basladi.

"Etrafinda Kendine bakanlara gulumsuyor , Selamlar veriyor" (O Seyffeddin)

"Talih kimine yar olurmus , kimisine yuz cevirirmis."
(R.H. Karay)

"Artik demir almak gunu gelmisse zamandan
Mechule giden bir gemi kalkar bu limandan "(y.k. Beyatli)

تقسيم الجملة استناداً الى موقع الفعل بها :

أسلفنا ان الجملة في اللغة التركية تخضع الى قاعدة اساسية وهي ان العناصر الرئيسية تتأخر مواضعها ، ولهذا فأن الخبر لايأتي إلا في النهاية . وقد احدثت هذه القاعدة نقاشاً وجدالاً طويلين بين اللغويين الاتراك الذين رأوا وجود نوعين من الجمل احداهما لاتتماشى مع متطلبات هذه القاعدة ، ولهذا قسموا الجملة الى قسمين :

١ - الجملة القواعدية : Kuralli cumle

وهي التي تخضع لتلك القاعدة ، وفيها يكون الخبر ، اسماً كان ام فعلاً ، في الأخير . اما الكلمات الاخرى فتسبقه وليس لها مكان ثابت، بل ترتب حسب اهميتها ، فالكلمة التي تحظى باهمام في التعبير ، او يراد تأكيدها ، تقرب من الخبر . لذلك ينبغي ان تميز كل جملة عن اخرى وأن ضمت نفس الكلمات التي لم تراع نفس الترتيب في كلتيهما ، مثلاً :

Mehmet, dun ok Ulda Zeynbi aradi.

Mehmet dun Zeynebi okulda aradi.

Mehmet okulda Zeynebi dun ardai.

٢ – الجملة المعكوسة : Devrik cumle

وينبغي الا تفسر بأن هذه الجملة لاتخضع لقواعد اللغة ، بل تختلف عن سابقتها بأن خبرها لايأتي في الأخير . ويكثر استعمالها في لغة التحدث وفي المنظومات الشعرية . ولم يقر بها اكثر اللغويين المتحفظين ، ويرون انها تخالف نظام الجملة في اللغة التركية . ورغم هذا فأن استعمالها قديم في اللغة التركية ، فقدوردت في كتاب ديوان لغات الترك وكتاب دده قورقود وقابوسنامة .. الخ (١٦)

"Nasil olsa bir gun novbet degistirecegiz seninle." (R.N. Guntekin)

"yalniz senin gezdigin bahcede acmaz cicek."
(F.N. Camlibel)

الجملة البسيطة والجملة المركبة

سبق ان عرفنا الجملة بانها وحدة حكم تعبر اما عن فكرة واحدة ، او اكثر من فكرة واحدة تتوحد في اطار جملة يرتبط بعضها ببعض بحكم اساسي ، ان هذا الوضع الذي تقوم عليه الجملة يؤثر على بنيتها مما حدا علماء اللغة الى ان يقسموها الى قسمين :

آ ــ الجملة البسيطـة — yalin cumle

ب – الجملة المركبَة — Bilesik Cumle

واذا اتفق العلماء في الجملة البسيطة ، فانهم اختلفوا اختلافاً بيناً في الجملة المركبة ، بل نرى البعض منهم ، نذكر على سبيل المثال محرم اركين ، لم يعط لها الاهتمام المطلـوب .

الجملة البسيطة

وهي التي تضم فكرة احدة ، وتكون ذات حكم مستقل ، اي انها تحوي خبراً واحداً ، ولاتضم اى شبه فعل (Fiilimsi) ولا ترتبط

(16) Bak. Tahir Nejat Gencan, Devirk Cumle, Bilimsel Bildiriler, T.D.K. 1960, S. 45–56

بالجملةالتي تسبقهااو تلحقهامن ناحية الصياغة. وينبغي عدم اعتبارها جملة قصيرة ، ذلك لانها من الممكن ان تضم عدة كلمات يشكل كل من الخبر والفاعل عنصريها الاساسيين ، اما الكلمات الباقية فمتمماتها ، كما انها من الممكن ان تتكون من كلمة واحدة . وبهذا لاتختلف عن الجملة البسيطة العربيــــة :

Kolumu birakin.
"Amcamin kucuk oglu Hasan dun aksam nisanlisige birlikte bize ugradilar."

الجملة المركبة :

وهي الجملة التي تضم اكثر من فكرة واحدة او شعور واحد ، والحكـــم الاساسي فيها يبين بفعل مصرف او باسم خبرى ، اما الاحكام الثانوية فمرتبطة به ، وتكون في وضع متمم او مساعدله . والاحكام الثانويةهذهلاتتمكن من التعبير عن حكم مستقل اعتماداً على نفسها ، لذلك يجب ربطها بحكم اساسي بواسطة خبر ، ولهذا فان معناها لايكتمل الا بوجود هذا الخبر . والجدير بالذكر ان بيان اخضاع الجمل المركبة لهذه القاعدة حديث العهد في اللغة التركية ، ولهذا فقد اختلف النحاة الاتراك في إيجاد مصطلحات مناسبة في هذا المجال .

وكما هو معروف ، فانه لايوجد في اللغة التركية جمل مساعدة ماعدا الجمل الشرطية ، وما يعبر عنه بجمل مساعدة في اللغات الاخرى ، يقابله في اللغة التركية شبه الجمل المصاغ بشبه الفعل fiilimsi . ويبدو ان الاتراك نتيجـــة لاحتكاكهم بالاقوام الاخرى اعتباراً من الدور الاويغوري ، فقدخلت الى التركية ادوات العطف وجمل مساعدة متنوعة وادوات ربط هذه الجمل المساعدة بالجملة الرئيسية . وقد اكد ابو حيان الذي يعتبر من النحاة الاتراك القدماء هذا ذاكراً ان ادوات العطف غير موجودة في اللغة التركية ويلحق الاسم بالآخر دون اية اداة (١٧) ولهذا فان اكثر الادوات المستعملة في التركية في هذا المضمار هو من اصل

---

(17) Mecdut Mansuroglu, Turkcede cumle Cesitleri ve Baglayicilar, Turk Dili Arastirmalari,yilligi, Belletten, 1955, S. 61

اجنبي . اما الادوات المستخدمة في ربط الجمل بعضها ببعض فهي تأتي اما في بداية الجملة او في نهايتها واهمها (fakat, lakin, ancak, yalniz,ama)
(mademki, madem), (cunku, cun,Zira), (gerci, her nekadar) (eger, ger, Sayed) ,halbuki, nitekim, soyle ki, oysa ki, oyleki meger),(mademki sanki),(kaski, keza, bari, zaten, yani, hatta, belki, ustelik yoksa), (taki, velev, megerki, yeterki), (guya, nasiikl, adeta bile, ki , ise , de , dahi..., hele, (aksi takdirde . aksi halde ya .... (١٨)

ان الجملة الشرطية ، التي تعتبر الجملة المساعدة الوحيدة في اللغة التركية ، ترتبط بالحكم الاساسي دون ان تأخذ اية ربط ، وتكون بهذا منسجمة مع الخصائص اللغوية التركية . ونتيجة لدخول جمل مساعدة كثيرة الى التركية بسبب التأثيرات الخارجية ، فان استعمال ادوات ربط اجنبية في ربط تلك الجمل بعضها ببعض ليس من قبيل الصدف . لقد اخذت الادوات الاستفهامية على عاتقها دور ادوات الربط قبل الدور الاسلامي . اما في هذا الدور فقد استخدمت علاوة على هذا ، كلمات عربية وفارسية وروسية في هذا المجال . وفي بعض الأحيان استعملت ادوات الربط مع اشباه الفعل ومع الافعال المصرفة مما ادى الى ازدياد الاشكال الاجنبية في الجملة التركية (١٩) .

ان الجملة المركبة في اللغة التركية تضم عادة هذين القسمين :

آ — حكم اساسي يأتي دائماً في نهاية الجملة ، طبقاً للقاعدة اللغوية التي تتأخر فيها العناصر الرئيسية عن العناصر الثانوية . وقد اعتاد علماء اللغة الاتراك تسمية هذا الحكم الاساسي بالجملة الرئيسية bascumle او الاساسية

---

(١٨) عن هذه الادوات يراجع :

M. Ergin, S. 352–365

M. Mansuroglu, Adigecen kaynak S. 62–70

(19) M. Mansuroglu, S. 64–65

وهي التي تضم الخبر . ولاتضم الجملة المركبة الا temel cumle
حكماً اساسياً واحداً :

Goz artik vazifesini yapmadigi icin yanlis seyler gormeye baslar. (Ahmet Hasim)

ويمكن اعتبار هذا الحكم عند استعماله لوحده جملة تامة ، الا ان ربطه باحكام ثانوية اخرى يفقده خاصية الجملة التامة .(٢٠) .

ب – الاحكام الثانوية او المساعدة او الجانبية . وهي التي تأتي قبل الحكم الاساسي طبقاً للقاعدة المار ذكرها . وقد اختلف العلماء في تسميتها فهناك من يطلق عليها اسم ((cumlecik)) اي جميله (تصغير جملة) او cumlemsi اي شبه جملة عندما تضم شبه فعل fiilimsi . والظاهر ان بعض اللغويين لايعتبر الحكم الاساسي (الجملة الاساسية) الاجملة جانبية لكونه يرتبط من ناحية المعنى بالاحكام التي تسبقه . ويرون انه مادام يعبر عن الحكم القطعي فقد توفر له ان يكسب صفة الجملة الاساسية .

والاحكام الثانوية او المساعدة تكون :

آ – حكماً جانبياً – جملة جانبية	yan cumle
ب – حكماً اعتراضياً – جملة معترضة	Ara Cumle
حـ – حكماً داخلياً – جملة داخلية	ic cumle
د – شبه جمله	Cumlemsi

الحكم الجانبي او الجملة الجانبية :

وهو الحكم الذي يربط المفهوم الذي تعبر عنه الجملة الاساسية بشرط او بسبب ، وهو من الناحية التركيبية جملة مستقلة ، الا انه يعتبر جملة جانبية مادام يساعد الجملة الاساسية . والجملة الجانبية تصاغ بفعل مصرف تأتي بعدها الاداة ki او بصيغة او بشكل سؤال .

---

(20) Frof. Dr. Vecibe Hatiboglu, Turkcenin Sozdizimi, Ankara, 1972, S. 146

آ – الجملة الجانبية ذات الاداة ki وتسمى في اللغة العثمانية بالجملة الاستدراكية . ترتبط بالجملة الاساسية بفعل مصرف تلحقه اداة الربط (ki) وهي توضح معنى الجملة الاساسية وتبين اسبابها :

Kalabalik o kadar coktu ki, yapi cokecek sandim.

والاداة (ki) دخلت الى التركية من الفارسية ، وقد استعملت في النصوص القديمة على شكل kim الا انها لم تحتفظ بمكانها في التركية الحديثة وحلت (ki) محلها . والجدير بالذكر ان الجمل المصاغة بها مخالفة للنحو التركي ، اذ انها تأتي بعد الجملة الاساسية وبذلك تشذ عن القاعدة التي سبق ذكرها .

"Unutma ki, Sairleri haykirmayan bir millet
Sevenleri toprak olmus oksuz cocuk gibidir" (Halit Ziya Usakligil)

ب – الجملة الشرطية :

وهي كما سبق ذكرها ، تعتبر الجملة المساعدة الاصلية للغة التركية ، ترتبط بالحكم الاساسي (الجملة الاساسية) دون ان تأخذ اية اداة ربط او عطف ، فتكون بهذا منسجمة مع الخصائص اللغوية التركية (٢١) . وهي من اقدم اشكال الجملة التركية ، اذ وردت بكثرة في النصوص التركية القديمة (٢٢) . وتخضع للقاعدة العامة لترتيب العناصر في الجملة النركية :

"Ne ekersen onu bicersin."
"Eger tehlikeden korkmasaydi sureyyanin kendisni birakip gidisine yine memnun olacakti." (Mehmet Rauf)

حـ – الجمل الجانبية المصاغة بـ **mi, degil, gibi** الاستفهامية :

تستعمل الجمل الجانبية المصاغة بـ gid_i كاسم داخل الجملة المركبة وتصاغ بصورة عامة بصيغة الزمن الماضي او صيغة الزمن الواسع (genis zaman) او صيغة الزمن المركب (الرواية) :

(21) M. Mansuroglu, S. 64
(22) H Dizdaroglu, S.209

Sanki o olayi ben biliyormusum gibi bana soruyor.

أما (degil) فانها تصوغ الجمل الجانبية المنفيـة :

Gulen gozume degil, aglayan gonlume bak.

أما (mi) الاستفهامية فانها لاتحول الجملة المصاغة بها الى استفهامية بل تعطى للجملة الأساسية مفهوماً زمانياً كظروف الزمان ، ويمكن ترجمة هذه اللاحقة بشكل (ما ان ...) . وهي تستعمل بكثرة في اللغة التركية : (٢٣) .

"Yagmur yagdi mi, ortaligi bir toprak kokusu kaplar"

د – الجملة الجانبية المصاغة بـ **demek** أو **ister.. ister** (٢٤)

Cakici derler bir efe Aydin dolaylarinda yasamisti.

ister yagmur yagsin ister kar, mutaka isimize gitmeliyiz.

Siz ister alin ister almayin, biz malimizi, baskalarina satariz.

الجملةالمعترضة Ara Cumle

وتسمى بنفس الاسم في اللغة العثمانية ، وهي التي تدخل داخل الجملة المركبة والبسيطة على حد سواء وذلك من اجل توضيح المعنى بشكل اوسع ، ومن الممكن استعمالها بشكل مستقل :

Cihan yikilsa, emin ol, bu cephe sarilmaz.

Ben Kalbimden baska yerde, inan, seni bulamadim.

الجملة الداخليـة ic cumle

وتسمى كذلك بـ kaynasik cumle ، وهي تستعمل كالاسم داخل الجملة المركبة وتستعمل بكثرة مع الفعل demek ، ولذلك فانها تكون مفعولا به دائماً :

"Melek midir bu husn–u mah dediler."

"Su Cocuk sizi sosaya cikarsin, dediler."

---

(٢٣) والحقيقة ان هذه اللاحقة الأخيرة تستعمل مع الفعل الذى يسبقها كظرف فعل في اللغة التركية كما سيأتي .

(٢٤) عن هذه الجمل الجانبية انظر :

V. Hatiboglu Turkcenin Sozdizimi S. 150–152

وهي الاحكام الثانوية المصاغة بشبه فعل fiilimsi وقبل الدخول في هذا الموضوع ينبغي ان نسلط بعض الاضواء على شبه الفعل .

شبه الفعل هو الكلمة التي تحتل مكاناً وسطاً بين الفعل والاسم من ناحيتي الشكل والمعنى (٢٥) . والحقيقة ان اشباه الفعل يمكن ان تكون اسماً (لكونها اسم فعل) وصفة (لوصفها اسماً) او رابطة (لربطها الاحكام بعضها ببعض) . او تكون كاى خبر – فعل (لأخذها الفاعل والمفعول به والمتممات) ولهـــا خصائصها منهـا :

آ – انها لاتتصرف كالافعال (عدا الصفات الفعلية المصاغة ب ecegi,-digi وبعض الظروف الفعلية) .

ب – انها لاتأتي في نهاية الجمل القواعدية Kuralli cumle مالم يربط بها فعل الكينونة :

Bizim odevimiz calismaktir.

وتنقسم من ناحية معانيها ووظائفها الى اقسام ثلاثة :

آ – الاسماء الفعلية – المصادر ، وهي تصاغ باضافة اللواحق mek,-me,-is الى نهاية الجذر الفعلي المجرد (Kok (والمزيد (govde)

"Yalniz seni sevenleri sevmek mahabbet degil, mubadeledir"
(Cenap Sahabettin)

ileriye gitmek, beklemekten iyidir.

ب – الصفات الفعلية : **Ortaclar, partisipler**

وتصاغ باضافة اللواحق ecek ,- dik,-mez,- (i,e)r,- mis-en الى نهاية الجذر الفعلي المجرد والمزيد (Kok, govde)

---

(25) Besir Gogus, Turkcede Cumlemsilerin kurulusu ve Temel Cumlecige Baglanma Sekilleri, T.D.A.Y, Belleten, 1978 S-90

"Hastahaneye gittiginizi, donuste tekrar ugrayacaginizi hademeden ogrendim" (Resat Nuri Guntekin)

ج – الظروف الفعلية : **Bag-fiiller , Ulaclar**

وهي كثيرة الاستعمال في صياغة الجمل المركبة لربط الاحكام الثانوية بعضها ببعض او ربطها بالحكم الاساسي ، ولواحقها كثيرة ، واكثرها استعمالا هي : -ip, -ince ،

,-dimi ,-digi icin, dikten sonra,- meden,- dikce,-eli
-inceye kadar ( ) r.., mez ,-e.. -e ,- ken,- erek
"Halil, komur almaga gelip de pazarligi yapmadigini anlatmaga baslamis. "(M.S. Esendal).
"Sandal geldigi gunden beri Sureyya ruzgar buldukca firsati kacirmiyor, hemen balkona cikip sandalciya sesleniyordu" (Mehmet Rauf)

وكما يستدل من خصائص شبه الفعل ، فان شبه الجمل يدخل في الجملة الاساسية كما تدخل اية كلمة اخرى ، فيكون احد عناصرها او صفة او متمماً لأحد هذه العناصر . ويمكن توضيح وظائف شبه الجمل بهذا الشكل :

آ – اذا كان شبه الجملة مصاغاً بالاسماء الفعلية ، فان هذه الاسماء الفعلية يكون لها ما للاسم من حكم ، فتكون بذلك احد عناصر الجملة الاساسية اي انها يمكن ان تكون فاعلا او مفعولا به او متمماً .

"Bugunun isini yarina birakmak tembellikten ileriglir"
Bahcede oynamayi kararlastirik.
Hasanin Siir okunusunda bir baskalik var

---

(٢٦) عن شبه الفعل يراجع :

M. Ergin S. 333-348, Banguoglu, S.419-440, Tahir Nejat Gencan, Dilbilgisi, istanbul, 1975, S. 192-206, H. Ediskun ve B. Durder, Ornek Dilbilgisi, Istanbul, 1967, S. 133-143.

او تمم احد عناصر الجملة الاساسية

Okula erken gelmenin faydasi pek coktur.
Okula erken gelmenin faydasini her kes bilir.
Okula erken gelmenin faydasina o da inandi.

ب — واذا كان شبه الجملة مصاغاً بالصفات الفعلية ، فان هذه الصفات الفعلية يكون لها نفس حكم الصفات فنراها تكمل احد عناصر الجملة الاساسية (٢٧) اي انها تقوم بوصف الفاعل او المفعول به او المتممات الموجودة في الجملة الاساسية :

Masa uzerinde acilmis bir harita vardir.
Gelecek yazi, bekleyecegiz.
Ocagin Sonmeye baslayan atesine bakti.

او ان الصفات الفعلية هذه اذا تحولت الى اسم ، تكون مع شبه الجملة الذي تصوغه فاعلا او مفعولا به او متمماً للجملة الاساسية : (٢٨)

Serceden korkan dari. ekmez.
Ucaga binecekleri, cagiriniz.
Basa gelmise ne denir?

ان اشكال شبه الجمله التي تتوفر في الجملة المركبة من أجل الارتباط بالجملة الاساسية ، كثيرة جداً في اللغة التركية ، وقد ظهرت هذه الاشكال في السنوات الأخيرة متنوعة مع تطور اللغة التركية (٢٩) .

والجدير بالذكر ان شبه الجملة ، كأية جملة بسيطة ، من الممكن ان يضم عناصر الجملة كافة ، ويحتفظ بها في داخله كأية جملة مستقاة . وينبغي ان يضم دائماً عنصرى الجملة الأساسيين : الفاعل والخبر ، اي يجب ان يعبر عن حكم ما ،

---

(٢٧) اعتاد علماء اللغة الاتراك على اعتبار الصفة مع الموصوف من الاضافات وسموها بـ (الاضافات النعتية Sifat tamlamasi) كما سموا المضاف والمضاف اليه بـ (الاضافات الاسمية isim tamlaMasi).

(28) Bak, T.N. Gencan, Dilbilgisi, S. 76

(29) B. Gogus, adi gecen eser, S. 90

واذا فقد احد هذين العنصرين فلا يعتبر شبه جملة (٣٠) . والحقيقة ان العلاقة الموجودة بين هذين العنصرين في شبه الجملة تختلف عنه في الجملة الاعتيادية (٣١)

ان اشكال شبه الفعل الذي يشكل خبر شبه الجملة ، متعلقة بالوظائف الموجودة في الجملة الاساسية للجملة المركبة . فان اصبح شبه الجملة فاعلا او مفعولا به او خبراً ، فان خبره يكون في كثير من الأحيان مصدراً (اسم فعل) ، واذا اصبح صفة فان خبره يكون صفة فعلية – كما مر – ، اما اذا اصبح ظرفاً فان خبره يكون ظرفاً فعلياً (٣٢) .

والجدير بالذكر ان النحاة الاتراك اختلفوا في وضع شبه الجملة داخل الجملة المركبة واعتباره شبه جملة ام لا ، وذلك لأن شبه الفعل المستقل قد يستعمل داخل الجملة كعنصر من عناصرها او صفة لأحد هذه العناصر . وليس من المعقول اعتبار هذا الشبيه بالفعل شبه جملة مالم يعبر عن حكم جانبى ، لذا فان اعتبار اى شبه فعل كشبه جملة يجب ان يتوفر فيه مقومات شبه الجملة (٣٣) .

الجمل المعطوفة Sirali Cumle

وهي الجمل التي تضم اكثر من حكم واحد ، وكل حكم فيها يعبر بجملة بسيطة أو مركبة ، يتلو بعضها بعضاً . وهي لاتستند الى وحدة الصياغة فيما بينها ، بل على العطف والترابط ، اي ان كل جملة فيها تعبر عن حكم مستقل ، الا انها ترتبط بجملة اخرى من ناحية العطف ، وبمعنى آخر ان كل جملة فيها مستقلة من الناحية التركيبية . ولهذا من الخطأ اعتبارها نوعاً من انواع الجمل المركبة . ومن الممكن ان يكون قسم من الجمل المعطوفة جملة بسيطة او مركبة :

"Anasi gozyasi dokmus, babasi, boynuna sarilmis, arkadaslari, yolunu Kesmis, onu donderememislerd."

---

(30) Ayni eser, S. 95

(٣١) انظر عن هذه العلاقة : B. Gogus, S.96

(32) Ayni, eser, S. 98

(33) H.Dizdaroglu , adi gecen eser, S. 202

وهي تنقسم الى قسمين :

١ – جمل معطوفة مستقلة : **Bagimsiz sirali Cumle**

وهي التي لاترتبط جملهابعضها ببعض من ناحيتي الشكل والمضمون ،وتكون منفصلة عن بعضها بواسطة الفواصل او الفواصل المنقطة ، وتضم كل جملة فيها فاعلا وخبراً ومتممات تخصها . ولايشترط فيها ان تكون جملها بسيطة او مركبة ، بل من الممكن ان تكون بسيطة ومركبة معاً :

"Yagmur baslamisti, semsiyeler aciliyor, yakalar Kalkiyor, adimlar siklasiyordu."
"Kis, yanaklar solar, burunlar kizarir, dudaklar birbirini cimdikler, kollar ve dirsekler govdeye yapisir."

٢ – جمل معطوفة مرتبطة **Bagimli, Sirali Cumle**

وهي التي ترتبط جملها بعضها ببعض من ناحية المعنى ، ويكون خبر كل جملة فيها مرتبطاً بخبر الجملة الأخيرة ، واذا اصبحت اخبارها فعلية فان الافعال الخبرية هذه تخضع للفعل الأخير شكلا ، اي من ناحيتى الصيغ والاشخاص :

"Ney simdi yalvariyor; cektiklerini, dertlerini anlatiyor, hasretlerinden, firaklarindan bahsediyor"
(R.H. Karay)

او ان الافعال تخضع للفعل الأخير معنى وبذلك لايشترط فيها تشابهها بعضها ببعض من ناحيتى الصيغ والشكل ، ولهذا توضع بينها فواصل منقطة ، ومن أجل فهم علاقة هذا المعنى ، تستعمل ادوات الربط ک (Onun icin , cunku , bu yuzden) بدلا من الفواصل المنقطة :

"Ben de tarih okudum; alemi elbet bilirim".
(Mehmet Akif Ersoy)

والجدير بالذكر ان مفهومي الزمن والشخص الموجودين في خبر الجملة الأخيرة في الجمل المعطوفة المستقلة والمرتبطة يؤثران على اخبار الجمل الأخرى (٣٤)

---

(34) V. Hatiboglu, adi gecen eser, S. 156-158, Genean, S. 68-69, Dizdaroglu, S.

التباين الاقليمي لتغير السكان النسبي في الكويت ١٩٦٥ – ١٩٧٥ *

الدكتور مكي محمد عزيز
كلية الآداب / قسم الجغرافيـــــا
جامعة بغـداد

مقدمـــــة :

تبلغ مساحة دولة الكويت ١٧٦٦٥ كم ٢ (١) . وبلغ عدد سكانها ٤٦٧٣٣٩ نسمة عام ١٩٦٥ و ٩٩٤٨٣٧ عام ١٩٧٥ (٢) ، وبذلك تبلغ نسبة النمو السكاني للفترة الواقعة بين التعدادين ٥٢٧٤٩٩ نسمة او حوالي ١١٣ ٪ وبمعدل يقارب ٨ر٧ ٪ للعام الواحد (* *) .

---

* يود الكاتب ان يتقدم بشكره للزميل الدكتور صالح فليح حسن كلية الاداب – قسم الجغرافيا لمراجعته مسودة هذا البحث وابداءه ملاحظات بناءة .

(١) امل يوسف الصباح ، الهجرة الى الكويت من عام ١٩٥٧ الى ١٩٧٥ ، دراسة في جغرافية السكان ، الطبعة الاولى ، جامعة الكويت ، مطبعة مقهوي ، الكويت ١٩٧٧ ص ٤ .

(٢) مجلس التخطيط ، الادارة المركزية للاحصاء ، نتائج تعداد سكان دولة الكويت لعام ١٩٦٥ ، مطبعة مقهوى ، الكويت جدول ١ .
وزارة التخطيط ، الادارة المركزية للاحصاء ، التعداد العام للسكان ١٩٧٥ ، الجزء الاول ، الكويت ١٩٧٧ ص ن و هـ .

** أجريت في الكويت حتى الوقت الحاضر خمسة تعدادات للسكان في الاعوام ١٩٥٧ ، ١٩٦١ ، ١٩٦٥ ، ١٩٧٠ ، ١٩٧٥ . وقد تم اختيار الفترة بين تعدادي ١٩٦٥ – ١٩٧٥ لعدة اسباب (١) ان تعداد ١٩٦٥ يعتبر اول تعداد يضم بيانات شاملة ويمكن الاعتماد عليها ، وانه وتعداد ١٩٧٥ أجريا وفقاً للطرق العلمية المتبعة ، ومن ثم فان اجراء مقارنة بين بياناتهما هو اقرب الى الدقة . (٢) ان الفترة الواقعة بين التعدادين المذكورين تمثل فترة طويلة نسبياً تكفي لدراسة التغيرات التي طرأت على المظاهر السكانية المختلفة .
(٣) . ان هذه الفترة شهدت تطورات اقتصادية واجتماعية واضحة انعكست على تزايد نمو السكان وعلى نشاط حركة الانتقال سواء نحو الكويت عبر حدودها او فيما بين تجمعاتها السكانية المختلفة .

ولكن ينبغي ان نبين بان هذه الدراسة ستؤكد بصفة رئيسة على تغير السكان النسبي وما يرتبط به من مظاهر في اطار الاختلافات الاقليمية للكويت ، وفي محاولتنا التعرف على التباين بين التعدادين المذكورين تواجهنا صعوبات عديدة اولها : تغير تبعية او ارتباط عدد من التجمعات السكانية بالمحافظات او المدن بين تعاد اد ١٩٦٥ وتعداد ١٩٧٥ . ثانيا دمج اكثر من تجمع مع بعضها في عام ١٩٦٥ ، وفك هذا الارتباط في تعداد عام ١٩٧٥ . ثالثا : ورد ذكر الاسم العام لبعض التجمعات في تعداد عام ١٩٦٥ ، في حين ذكرت اسماء اكثر تفصيلا لنفس المكان في تعداد عام ١٩٧٥ . رابعا ظهور ضواحي وتجمعات جديدة وعديدة في جداول تعداد ١٩٧٥ لم تكن مذكورة في تعداد ١٩٦٥ .

كانت الكويت كما ورد في تعداد ١٩٦٥ مقسمة الى ثلاث وحدات ادارية رئيسة او محافظات وهي (محافظة العاصمة ، محافظة حولي ومحافظة الاحمدي) والى ٣٢ تجمعاً سكانياً . اما تعداد ١٩٧٥ فيتضمن بالاضافة الى المحافظات الثلاث بيانات عن ٦٦ تجمعاً سكانياً تغطي جميع البلاد . ولغرض تسهيل المقارنة بين تعداد ١٩٦٥ وتعداد ١٩٧٥ علينا ان نحاول اما اعادة تبويب بيانات تعداد ١٩٧٥ على اساس تجمعات ١٩٦٥ ، او بيانات تعداد ١٩٦٥ الى تجمعات ١٩٧٥ . وقد رأينا ان الاسلوب الاول هو المفضل (جدول ١) (شكل ١) .

ومادامت هذه الدراسة تعنى بكشف اتجاهات التغير النسبي ضمن التجمعات السكانية ، فهي اذن منفصلة عن مسألة تشابه او اختلاف المواقع ، اذ ان سكان عام ١٩٧٥ سواء من كان منهم في مواقع متماثلة او غير متماثلة فان بياناتهم قد وضعت مع ما يتناسب ومواقع عام ١٩٦٥ . ونظراً لعدم توفر بيانات تفصيلية كافية على مستوى التجمعات السكانية تتعلق بمحل الميلاد ، المواليد والوفيات بالاضافة الى حركات السكان ، فاننا سنحاول عن طريق استخدام ثلاث ظاهرات سكانية هي التغير السكاني ، النسبة النوعية وكثافة النفوس كشف التغير المكاني للسكان خلال الفترة ١٩٦٥ ــ ١٩٧٥ .

جدول (١) *

التجمعات السكانية في تعداد ١٩٧٥ وتعداد ١٩٦٥

التعداد	المجموع التجمع ** السكاني	متماثل وغير متماثل: السكان كويتيون	متماثل وغير متماثل: السكان غير كويتيين	غير متماثل ***: التجمعات العدد	غير متماثل ***: التجمعات بالمائة من المجموع	السكان: عدد السكان كويتيون	السكان: عدد السكان غير كويتيين	السكان: بالمائة من المجموع كويتيون	السكان: بالمائة من المجموع غير كويتيين
١٩٧٥	٦٦	٤٧٢٠٨٨	٥٢٢٧٤٩	١٧	—ر٣٦	١٣٨٣٨٣	٥٤٣٠٦	٢٩	١٠
١٩٦٥	٣٢	٢٢٠٠٥٩	٢٤٧٢٨٠	١	—ر٣	٢١٩٨	١٣٨٥	—ر١	٠ر٦

المصدر : تعداد ١٩٦٥ جدول (١) . تعداد ١٩٧٥ ، الجزء الاول ص ن و هـ .

* الجدول من حساب الباحث .

** تضم تجمعات ١٩٧٥ ، احياء العاصمة الخمسة وهي ، دسمان ، الشرق ، المرقاب ، الصالحية والقبلة .

*** فيمايتعلق بالتجمعات غير المتماثلة التي ورد ذكرها في تعداد ١٩٧٥ ولم تذكر في تعداد ١٩٦٥ فانها تعتبر مناطق جديدة استحدثت واستوطنت مؤخراً (انظر الملحق ١) . اما المواقع (١٧) الباقية فانها (١) . اما مواقع ذكرت منفصلة في تعداد عام ١٩٧٥ في حين اعتبرت جزءاً من منطقة واحدة في عام ١٩٦٥ — (٢) او مواقع ذكرت منفصلة في تعداد عام ١٩٦٥ ، وقسمت الى موقعين أو أكثر عام ١٩٧٥ وباسماء مختلفة نسبياً احياناً .

التغير السكانـــي :

لما كانت هذه الدراسة تهتم بالنماذج الاقليمية لتغير السكان اكثر من اهتماماتها بالنمو في مفهومه المطلق فانه من الممكن دراسة التغير السكاني في في الكويت ، وذلك بترتيب التجمعات السكانية في مجموعات حسب دليل التغير النسبي لمجموع سكانها او للجماعتين الاخريين وهم الكويتيون وغير الكويتين (جداول ٢ ، ٣ ، ٤) والاشكال (٢ ، ٣ ، ٤) و (الملحق ١) . وقد تم تصنيف دليل التغير هذا سواء اكان تركزا او تفرقا الى ست مجموعات تتراوح نسبها بين (اقل من ٤٠) و (٢٠٠ فاكثر) . ولنستعرض اولا حالة التغير بين سكان الكويت عموماً . يلاحظ بان التجمعات التي نالت تركزاً في سكانها يقل عن (٤٠ ٪) كانت هي الاكثر عددا بالمقارنة مع المجموعات الاخرى . اذ بلغ عددها (٨) او (٢٥ ٪) تقريباً من مجموعها . وقد ضمت تجمعات وضواحي قريبة من العاصمة عادة كالفيحاء والقادسية والدعية والخالدية ، وتجمعان بعيدان نسبياً وهما جزيرة فيلكا والاحمدي . وتأتي بعد ذلك المجموعة السادسة والاخيرةوتضم التجمعات التي حققت اعظم تركز من سكانها (٢٠٠ فاكثر) وعددها (٥) ، كلها بعيدة عن عاصمة البلاد او المراكز الرئيسية الاخرى ، كالدوحة والجهراء في الشمال ، والشدادية في الوسط الغربي والمنقف وابو حليفة في الجنوب . ثم هناك المجموعة الثالثة (٨٠ — ١١٩) وتضم خمسة تجمعات ايضا وكلها عدا حولي بعيدة عن مراكز التجمات الكبيرة تقريباً . اما المجموعة الرابعة (١٢٠ — ١٥٩) فتتألف من اربعة تجمعات موزعة في اجزاء البلاد المختلفة الصليبيخات والعديلية وابرق خيطان والشعيبة . ويدل ارتفاع عدد التجمعات التي شهدت تركزاً عالياً نسبياً على حركة واسعة للسكان باتجاه مناطق اكثر بعداً وعدم اضطرارهم للتجمع في مراكز قريبة من العاصمة . ويعزى ذلك الى تواجد فرص العمل والخدمات في كل مكان من البلاد ، وانها لم تعد حكراً على مراكز المحافظات فقط .

جدول (٢) *

دليل التغير السكاني حسب التجمعات السكانية في الكويت ١٩٦٥ ــ ١٩٧٥

بالمائة (جملة السكان)

دليل التغير											
اقل من ٤٠		٤٠ ــ ٧٩		٨٠ ــ ١١٩		١٢٠ ــ ١٥٩		١٦٠ ــ ١٩٩		٢٠٠ فاكثر	
+	ـــ	+	ـــ	+	ـــ	+	ـــ	+	ـــ	+	ـــ
الشامية	مدينة الكويت	الشعب	العضيلية	حولي		الصليبيخات		السالمية		الدوحة	
كيفان	الشويخ	الفحيحيل		الفروانية		العديلية		الجابرية		الجهراء	
الفيحاء	الدسمة	المقوع		جليب الشيوخ		ابرق خيطان				الشدادية	
القادسية	الفنيطيس			الفنطاس		الشعيبة				المنقف	
الدعية				البادية						ابو حليفة	
الخالدية											
فيلكا											
الاحمدى											
٨	٤	٣	١	٥	ـــ	٤	ـــ	٢	ـــ	٥	ـــ

* الجدول من حساب الباحث .

الأقسام الإدارية لدولة الكويت



ويبدو من الناحية الاخرى ان عدد التجمعات التي شهدت تفرقا او تناقصاً في سكانها كان منخفضاً نسبياًبالمقارنة مع التجمعات السابقة . وتجمع اكبر عدد لها ضمن مجموعة التغير الاولى(اقل من ٤٠) وبلغ اربعة . ومما يستدعي الانتباه ان عاصمة البلاد جاءت على رأس القائمة باحيائها الخمسة * ، مما يعزز ظاهرة ابتعاد السكان عن مركز العاصمة اما التجمعات الثلاثة الباقية فاثنتان منها وهما الشويخ والدسمة عبارة عن ضواحي قريبة من العاصمة ايضا ، فيما عدا الثالث وهو الفنيطيس الذي يقع بعيداً الى الجنوب . ولم يبق سوى تجمع واحد شهد تشتتاً في سكانه وهو العضيلية ويقع ضمن المجموعة الثانية (٤٠ — ٧٩) . ومما سبق يتضح بان كل التجمعات السكانية في الكويت تقريباً قد حققت خلال الفترة ١٩٦٥ — ١٩٧٥ تركزاً ايجابياً في سكانها ممايعكس استمرار وقوة ظاهرة انتقال السكان سواء عبر الحدود الدولية او فيما بين التجمعات السكانية المختلفة وخاصة نحو النائية منها .

ولعل ظاهرة التغير ضمن السكان الكويتين خلال الفترة المذكورة تبرز بصورة اشد وضوحاً ما ذهبنا اليه قبل قليل حول الحركة الدائبة للسكان عموماً والكويتين منهم بصفةخاصة . ** واكثرهذه المظاهر وضوحاًابتعادابناءالبلادعن العاصمة والمراكز الحضرية الكبيرة الاخرى و تفضيلهم لمناطق جديدة . ويرجع ذلك الى تحسن اوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية من جهة وعدم ملائمة الاحياء القديمة لسكناهم . وربما كان انتشار مشاريع الاسكان الحكومية او توسعها في مثل هذه المناطق من اهم العوامل التي شجعت انتقالهم ، علماً بان الاسكان يقتصر على ابناء البلاد دون غيرهم .

---

* تتألف الكويت العاصمة من التجمعات السكانية التالية : دسمان ، السرق ، المرقاب ، الصالحية والقبلة .

** السكان الكويتيون هم الذين يحملون الجنسية الكويتية بالتأسيس او بالتجنس . اما غير الكويتين فهم الذين لا يحملون الجنسية الكويتية ، بل يحملون جنسية قطر عربي ، أوغير عربي ، ويتواجدون في دولة الكويت اثناء اجراء التعداد ، ويكون وجودهم لسبب ما .

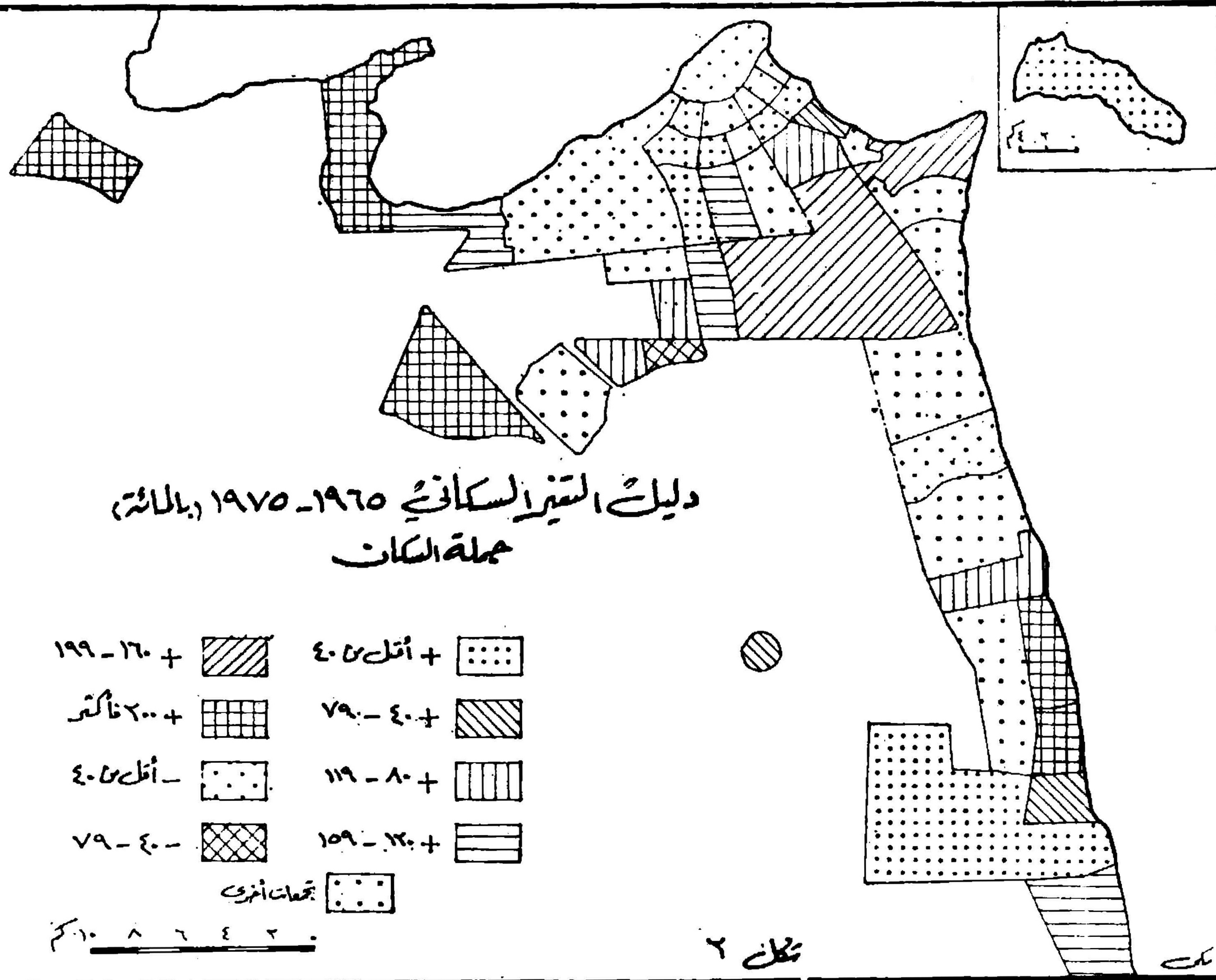
جدول (٣) *

دليل التغير السكاني حسب التجمعات السكانية في الكويـــــــــت

١٩٦٥ ـ ١٩٧٥ بالمائة (الكويتيـــــون)

دليـــــل التغيـــــر											
اقل من ٤٠		٤٠ ـ ٧٩		٨٠ ـ ١١٩		١٢٠ ـ ١٥٩		١٦٠ ـ ١٩٩		٢٠٠ فاكثر	
+	—	+	—	+	—	+	—	+	—	+	—
القادسية	الشويخ	جليب الشيوخ	مدينة الكويت	الفنطاس	—	ابرق خيطان	—	الجابرية	—	الدوحة	
الدعية	الشامية	الاحمدى	العضيلية			البادية				الجهراء	
الخالدية	كيفان	الفحيحيل	الفنيطيس							الصليبيخات	
السالمية	الفيحاء	المقوع								العديلية	
الفروانية	الدسمة									الشدادية	
الشعب	حولي									الشعيبة	
	فيلكا									المتقف	
										ابو حليفة	
٦	٧	٤	٣	١	—	٢	—	١	—	٨	—

* الجدول من حساب الباحث .



دليل التغير السكاني ١٩٦٥ - ١٩٧٥ (بالمائة)
جملة السكان
+ أقل من ٤٠
+ ٤٠ - ٧٩
+ ٨٠ - ١١٩
+ ١٢٠ - ١٥٩
+ ١٦٠ - ١٩٩
+ ٢٠٠ فأكثر
- أقل من ٤٠
- ٤٠ - ٧٩
تجمعات أخرى
٠ ٢ ٤ ٦ ٨ ١٠ كم

شكل ٢

وهكذا نجد ان التركز السكاني انتقل من التجمعات المركزية نحو التجمعات المجاورة والبعيدة . ان اعظم تركز (٢٠٠ فاكثر) هو ماشهدته التجمعات البعيدة عن العاصمة في الشمال والشمال الغربي والجنوب وعددها (٨) ، كما هي الحال في الدوحة ، الجهراء الصليبيخات والشدادية في الاتجاه الاول ، والشعيبة والمنقف وابو حليفة في الاتجاه الثاني . وكانت هذه تعتبر مناطق للطرد السكاني من قبل ، لبعدها ولصعوبة ظروف العيش فيها . وفي مقابل هذا التركز السكاني الاعظم . يلاحظ تركز سكان آخر في الطرف الادنى ، ضمن المجموعة الاولى ، (اقل من ٤٠) . وتضم (ستة) تجمعات كلها قريبة هذه المرة من العاصمة وهي : القادسية ، الدعية ، الخالدية ، السالمية ، الفروانية والشعب . ان هذا العدد المرتفع نسبياً من التجمعات يشير الى ان انتقال السكان الكويتيين نحو المراكز الا بعد لايتم مباشرة ، وانما يتعرض الى المرور بمنطقة متوسطة تتضمن مثل هذه الضواحي ، وبعد ان تتضاءل الفروق في احوال الضواحي القريبة وبين مركز المدينة ، ويكون في الوقت نفسه قد تم استحداث مستوطنات جديدة ، يبدأ الكويتيون بممارسة مرحلة ثانية من الانتقال نحو هذه التجمعات المستحدثة والتي هي ابعد من الاولى عادة . وهكذا تتم عملية الانتقال بهيئة اقواس مبتعدة عن المركز . ويتفق وهذا الاتجاه المجموعات الاربع الاخرى والتي يتزاوح دليل التركز فيها بين (٤٠–٧٩) (٨٠–١١٩) ، (١٢٠ – ١٥٩) و (١٦٠ – ١٩٩) . فنجد ضمن المجموعة الاولى كل من جليب الشيوخ ، الاحمدى ، الفحيحيل ، والمقوع ، وتضم الثانية ، الفنطاس في حين تضم الرابعة كلا من ابرق خيطان وسكان البادية وتضم الاخيرة الجابرية . وتقع جميع هذه المناطق بين قطبى التركز السكاني الاعلى والادنى المذكورين انفاً .

وانسجاماً مع الاتجاه العام ايضاً نرى بان المناطق التي عانت من تفرق في سكانها خلال الفترة ١٩٦٥ – ١٩٧٥ ، هي اما احياء العاصمة التقليدية القديمة او المراكز الحضرية الكبيرة الاخرى في البلاد . ومما يلاحظ ايضاً ان هذه

دليل التغير السكاني ١٩٦٥-١٩٧٥ (بالمائة)
الكويتيون

+ أقل من ٤٠
+ ٤٠ - ٧٩
+ ٨٠ - ١١٩
+ ١٢٠ - ١٥٩
+ ١٦٠ - ١٩٩
+ ٢٠٠ فأكثر
- أقل من ٤٠
- ٤٠ - ٧٩
تجمعات أخرى

٢ ٤ ٦ ٨ ١٠ كم

شكل ٣

المناطق تقع كلها ضمن مجموعتين للتغير وهما : المجموعة الاولى (أقل من ٤٠) والمجموعة الثانية (٤٠ ــ ٧٩) فقط . وقد ضمت الاولى (٧) تجمعات كلها اما ضواحي قريبة من العاصمة عدا كل من حولي وهي مركز لمحافظة حولي ، وجزيرة فيلكا التي تعاني باستمرار من طرد في سكانها نظراً لضيق فرص العمل والعيش فيها من جهة ولتوفر بؤر للجذب عديدة وقوية في اجزاء البلاد الاخرى امام ابنائها . اما المجموعة الثانية فتتألف من ثلاثة تجمعات تأتي مدينة الكويت العاصمة في طبيعتها اما الاخر ان فيبعدان عنها ، ويقع احدهما في وسط البلاد والاخرى في جنوبهـا .

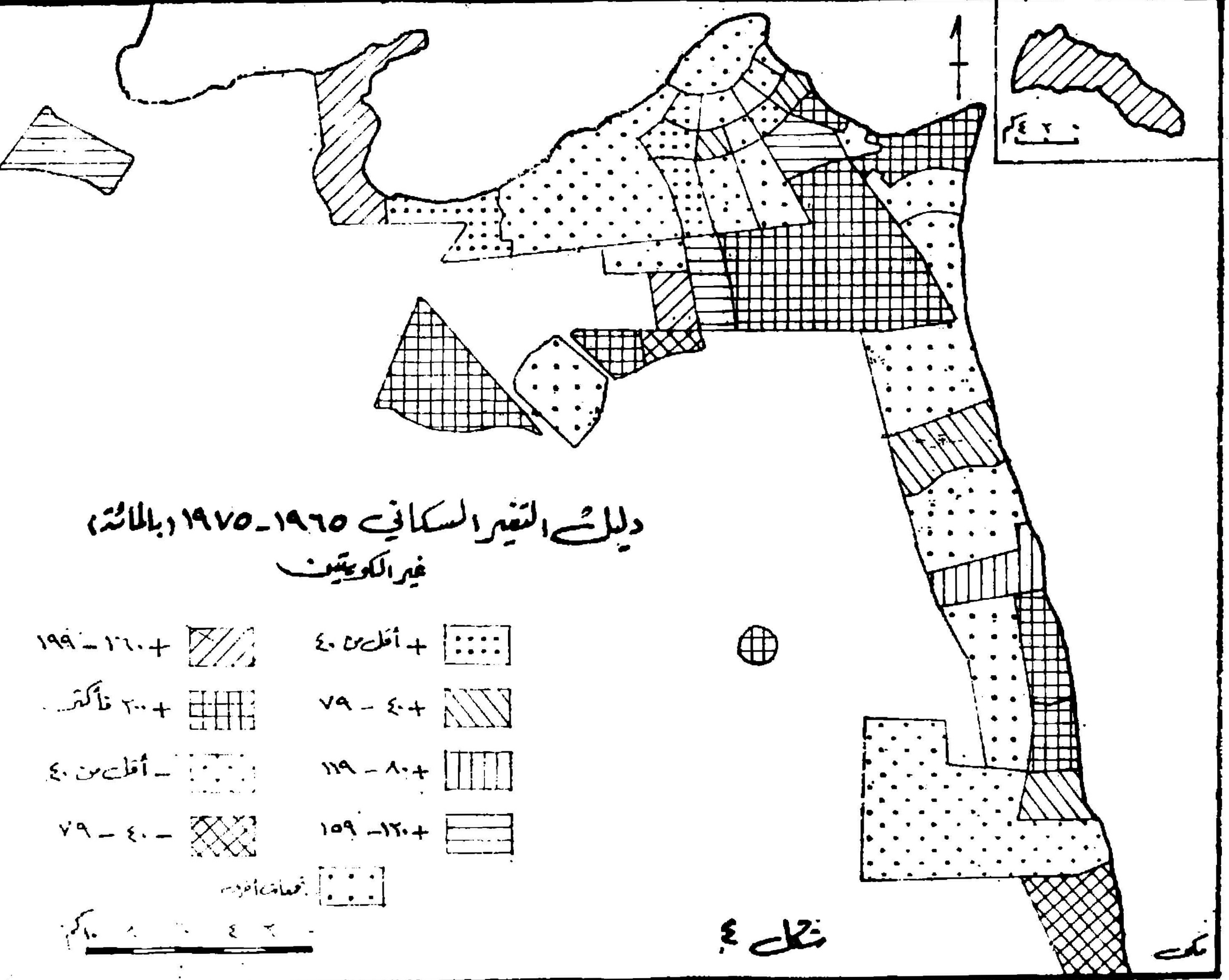
وتختلف الحال بين السكان غير الكويتين نسبياً ، عما شاهدناه بين ابناء البلاد الاصليين . فالظاهرة البارزة هنا ايضاً هي وجود قطبين لتركز النمو السكاني في مجموعتين هما الاولى (اقل من ٤٠) ، والسادسة (٢٠٠ فاكثر) . وتضم المجموعة الاولى خمس مستوطنات سكانية تتباين في مواقعهابين ضواحي العاصمة ومراكز المحافظات الأخرى وبين مناطق نائية . وتشمل مجموعة الطرف الادنى للتركز كلا من الشامية ، كيفان ، القادسية ، الخالدية (ضواحي قريبة من العاصمة) والصليبيخات كمنطقة بعيدة نسبياً . اما في الطرف الاعلى (٢٠٠ فاكثر) فنجد (ثمانية) تجمعات وهي كل من السالمية ، الجابرية ، الشعب ، الشدادية ، جليب الشيوخ (ضواحي قريبة من مركز محافظة حولي) والمنقف وابو حليفة والمقوع (من ضواحي مركز محافظة الاحمدي) . وبين هاتيــن المجموعتين المتطرفتين تقع المجموعات الاربع الباقية للتغير والتي شهدت تركزا في سكانها غير الكويتين . ففي المجموعة الثانية ، (٤٠ ــ ٧٩) نجد خمسة تجمعات ، تقع اثنان منها قريباً من العاصمة وهما الفيحاء والدعية ، ويعتبر الرابع من ضواحي مركز محافظة الاحمدي ، اما الاثنان الباقيان فهما الفنيطيس والبادية . تليها المجموعة الثالثة (٨٠ ــ ١١٩) . وتحتوي على تجمع واحد بعيد عن العاصمة وهو الفنطاس . وتأتي بعد ذلك المجموعة الرابعة (١٢٠ ــ ١٥٩)

جدول (٤) •

دليل التغير السكاني حسب التجمعات السكانية في الكويت ١٩٦٥ ــ ١٩٧٥ ، بالمائة (غير الكويتيين)

دليل التغير	اقل من ٤٠		٤٠ ــ ٧٩		٨٠ ــ ١١٩		١٢٠ ــ ١٥٩		١٦٠ ــ ١٩٩		٢٠٠ فاكثر	
	+	ــ	+	ــ	+	ــ	+	ــ	+	ــ	+	ــ
	الشامية	مدينة الكويت	الفيحاء	العضيلية	الفنطاس		الجهراء		الدوحة		السالمية	
	كيفان	الشويخ	الدعية	الشعبية			حولي		الفروانية		الجابرية	
	القادسية	الدسمة	الفحيحيل				ابرق خيطان		فيلكا		جليب الشيوخ	
	الصليبيخات	العديلية	الفنيطيس								الشدادية	
	الخالدية	الاحمدى	البادية								الشعب	
											المنقف	
											ابو حليفة	
											المقوع	
	٥	٥	٥	٢	١	ــ	٣	ــ	٣	ــ	٨	ــ

• الجدول من حساب الباحث .



دليل التغير السكاني ١٩٦٥-١٩٧٥ (بالمائة)
غير الكويتيين
+ أقل من ٤٠
+٤٠ - ٧٩
+٨٠ - ١١٩
+١٢٠ - ١٥٩
+١٦٠ - ١٩٩
+٢٠٠ فأكثر
- أقل من ٤٠
- ٤٠ - ٧٩
قطعات أخرى
كم
٠ ٢ ٤ كم
شكل ٤

لتضم ثلاثة تجمعات لم ينجذب اليها الكويتيون عموماً ، وهي بعيدة عن العاصمة وعن المراكز الاخرى نسبياً عدا حولي ، مثل الجهراء وابرق خيطان . وتألفت المجموعة الخامسة (١٦٠ ــ ١٩٩) من ثلاثة تجمعات كلها بعيدة عن العاصمة ايضا وهي الدوحة في الشمال ،الفروانية في الوسط وجزيرة فيلكا التي شهدت تفرقاً في سكانها الكويتين كما رأينا قبل قليل.

لننتقل بعد ذلك الى دليل التفرق بين السكان غير الكويتين حسب تجمعاتهم السكانية وخلال الفترة ١٩٦٥ ــ ١٩٧٥ ، ومما يجلب الانتباه هناوجود قطب رئيسي واحد لتناقص السكان ويقع ضمن مجموعة التغير الاولى (اقل من ٤٠) ، ويتضمن خمسة تجمعات . وبالرغم من عدم اختلاف هذه التجمعات في عددها ومن حيث مجموعة التغير عن مثيلتها الكويتية الا انها تختلف عنها من وجوه اخرى عديدة منها انها قد ضمت العاصمة الكويت في حين انها جاءت ضمن المجموعة الثانية بين الكويتين . كما انها احتوت على منطقة نائية عن العاصمة وهي مركز محافظة الاحمدى ، اما التجمعات الثلاثة الباقية ، فان اثنين منها لاتختلف في موقعها عما رأيناه بين الكويتيين وهما الشويخ والدسمة باعتبارهما من ضواحي العاصمة . في حين حققت العديلية بين الكويتين تركزا مرتفعاً جداً وجاءت ضمن المجموعة السادسة . ولم تتضمن المجموعة الثانية للتغير (٤٠ ــ ٧٩) والتي شهدت تفرقاً في سكانها غير الكويتيين سوى تجمعين هما العضيلية والشعيبة تقابلها بين الكويتين ثلاثةتجمعات لتناقص السكانوضمن مجموعةالتفرق ذاتها . ويمكننا ان نستنتج ، عندئذ ، بان هناك اتجاها عاماً بين جماعة غير الكويتينللتركز في المناطق التي تركها الكويتيون ، في اول الامر ، ثم يخضعون لظاهرة الانتشار نحو تجمعات سكانية اخرى بعيدة او قريبة في مرحلة تالية .

النسبة النوعيـــــة :

لننتقل الان الى مناقشة ظاهرة اخرى وهي النسبة النوعية للسكان كمؤشر يبين لنا الاتجاه العام في التغير ، السكاني خاصة وان المعلومات عن حركات السكان

او انتقالهم الداخلي غير متوفرة . وقد اعتمدنا مجموعات الاعمار الواقعة بين (١٥ ــ ٤٤) عاماً لحساب النسبة النوعية ، لانها تتضمن اكبر نسبة من السكان الفعال اقتصاديا . وخاصة اولئك الذين يقعون في وضع يكونون فيه على استعداد للاستجابة للمحفزات الاقتصادية . ومن الطبيعي ان يهاجر الذكور اولا ، كما هو معروف ، تتبعهم الاناث بعد ذلك وربما لايهاجرن . ومن ثم فان اي اقليم او تجمع سكاني يتمتع بمعدل مرتفع للنمو الاقتصادي ويستقطب المهاجرين اليه ، يتميز بارتفاع نسبة الذكور فيه بالمقارنة مع الاناث . بينما تكون نسبة الذكور في المناطق المتدهورة او ذات النمو الاقتصادي الضعيف والتي يخرج منها ابناءها بحثا عن فرص للعيش ، اقل من الاناث .

ونعود مرة اخرى الى استخدام دليل التغير في النسبة النوعية حسب التجمعات السكانية للفترة ١٩٦٥ ــ ١٩٧٥ ، لايضاح ماذكرنا . وكما موضح في (الجداول ٥ ، ٦ ، ٧ ، و (الاشكال ٥ ، ٦ ، ٧) و (الملحق ٢) .

يلاحظ ان متوسط التغير لجملة السكان في دولة الكويت ما بين عامي ١٩٦٥ ــ ١٩٧٥ كان (ــ ٨٢)٪ ذكور لكل ١٠٠ من الاناث . الا ان هذا المتوسط لايكشف لنا كثيراً عن ذليل التغير بصورة واضحة . ولذلك عمدنا وكما فعلنا مع ظاهرة التغير السكاني من قبل ، الى وضع دليل التغير في النسب النوعية حسب التجمعات السكانية في ست مجموعات ، تتراوح نسب التغير فيها مابين (اقل من ٢٠) للمجموعة الاولى و (١٠٠ فاكثر) للمجموعة السادسة . وقد ظهر لنا نتيجة ذلك ان جميع التجمعات السكانية عدا واحد فقط ، قد عانت من تناقص نسبة مجموع سكانها النوعية . وتشيرنا هذه الظاهرة الصارخة الى عمق تأثير عملية انتقال السكان الى الكويت من خارجها من جهة والى انتقال السكان فيما بين التجمعات المختلفة .

ولو امعنا النظر في (الجدول ٥) و (الشكل ٥) ايضا لرأينا نمطا واضحا عدا الجذب نحو المراكز ، وهوحدوث تيارات للهجرة في اتجاهات معينة . فالملاحظ مثلا

جدول (٥) *

دليل التغير لاختلاف النسب النوعية حسب التجمعات السكانية في الكويت

١٩٦٥ – ١٩٧٥ (جملة السكان)

دليل التغير: اقل من ٢٠		٢٠ – ٣٩		٤٠ – ٥٩		٦٠ – ٧٩		٨٠ – ٩٩		١٠٠ فأكثر	
+	–	+	–	+	–	+	–	+	–	+	–
	مدينة الكويت		الشامية		كيفان		الجهراء		الخالدية		
	جليب الشيوخ		الفيحاء		الاحمدى		السالمية		الفحيحيل	الفنيطيس	الشويخ
	الشدادية		القادسية		الفروانية		ابرق خيطان		ابو حليفة		الدوحة
	فيلكا		الدسمة								الصليبيخات
	المقوع		الدعية								العديلية
			حولي								الشعبية
			الجابرية								المتقف
			العضيلية								الفنطاس
			الشعب								تجمعات
			البادية								اخرى
–	٥	–	١٠	–	٣	–	٣	–	٣	١	٨

* الجدول من حساب الباحث .

دليل تغير النسبة النوعية ١٩٦٥ - ١٩٧٥ (بالمائة)

جملة السكان

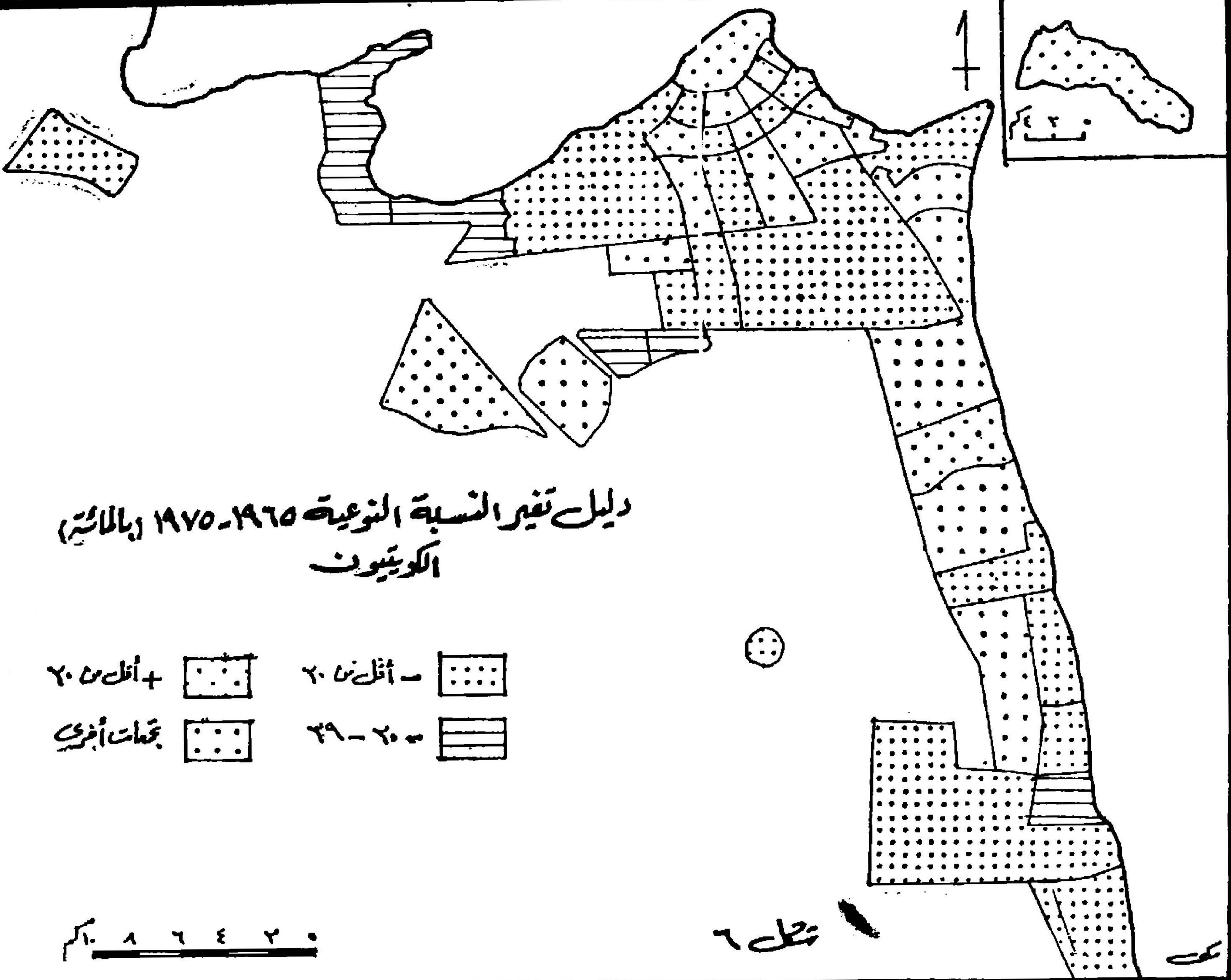
- أقل من ٢٠	٨٠ - ٩٩
٢٠ - ٢٩	١٠٠ فأكثر -
٤٠ - ٥٩	١٠٠ فأكثر +
٦٠ - ٧٩	تجمعات أخرى



شكل ٥

ان اكثر المناطق جذباً للسكان تلك التي حققت نسباً من التركز . الا اننا لا نجدسوى تجمعا سكانياً واحداً هذه حقق النتيجة وهو الفنيطس الذي تجاوز دليل التركز فيه (١٠٠ فاكثر) .

وعلى العكس من ذلك نجد ان المناطق التي تعرضت الى تفرق في نسبتها النوعية ومن ثم خروج سكانها هي الغالبة . وهنا نجد مجموعتين للتفرق استقطبت معظم التجمعات السكانية وهي المجموعة الثانية التي تتراوح فيها نسبة التفرق (٢٠ – ٣٩) والمجموعة السادسة التي تصل فيها نسبة التفرق (١٠٠ فأكثر) وقد حصلت المجموعة الاولى من هاتين المجموعتين على اكبر عدد من التجمعات وهو عشرة . معظمها يتألف من ضواحي قريبةمن العاصمة الكويت مثل : الشامية الفيحاء ، القادسية ، الدسمة ، الدعية ، او مركز محافظة حولي والتجمعات القريبة منه مثل : الجابرية ، العضيلية والشعب . بالاضافة الى البادية . وفي مقابل ذلك نجد ان التجمعات التي كان تأثرها بالغاً هي التي بلغ التشتت بها (١٠٠ فاكثر) ولايكاد عددها يختلف كثيرا عن المجموعة السابقة . وتألفت من مناطق اغلبها بعيد عن مراكز المحافظات كالدوحة ، والصليبيخات ، الشعيبة ، المنقف والفنطاس ويلي هاتين المجموعتين . المجموعة الاولى التي بلغ التفرق فيها (اقل من ٢٠) ، ووقع فيها خمسة تجمعات كانت العاصمة في طليعتها ، ثم مناطق اخرى بعيدة عنها مثل جليب الشيوخ ، الشدادية ، المقوع وجزيرة فيلكا . ومن الناحية الاخرى لم يتجاوز عدد التجمعات التي عانت من التفرق في نسبنها النوعية والواقعة بين بين المجموعتين الرئيستين السابقتين ، الا تسعةفقط . وهو مؤشر يدل على ان اكثر التجمعات السكانية كانت تلك التي تأثرت بقلة او بقوة من خروج شبابها الذكور وهكذا نرى مرة اخرى ان كل التجمعات السكانية تقريباً قد عانت من تفرق في نسبها النوعيةنتيجة خروج اعداد كبيرة للسكان منها ، وخاصة الكويتين منهم ومن العاصمة والمناطق القريبة منها بالاضافة الى المراكز الكبيرة الاخرى ، ليحل محلهم الوافدون كما سيتضح لنا بعد قليل .



دليل تغير النسبة النوعية ١٩٦٥-١٩٧٥ (بالمائة)
الكويتيون
+ أقل من ٢٠
– أقل من ٢٠
تجمعات أخرى
٢٠ – ٣٩
٠ ٢ ٤ ٦ ٨ ١٠ كم

شكل ٦

واذا ما رجعنا الى (الجدول ٦) هذه المرة والذي يبين دليل التغير في النسب بين السكان الكويتين لوجدنا صورة مختلفة تماماً عما رأيناه قبل قليل بين جملة السكان . فيلاحظ ان عدد التجمعات التي شهدت تركزاً في سكانها او جذباً للذكور البالغين نحوها ، قد ارتفع كثيراً . فقد ضمت مجموعة التغير الاولى (اقل من ٢٠) وهي المجموعة الوحيدة التي حققت تركزاً بين الكويتين تسعة تجمعات .

ولكن الظاهرة الاشد وضوحاً واختلافاً هي قوة التفرق بين ابناء البلاد الا صليين وانتقالهم الواضح . فقد شهد (١٩) تجمعاً سكانياً تفرقاً في نسبة سكانه النوعية بلغت (اقل من ٢٠) . اما المجموعة الاخرى الى تعرض شبابها من الذكور الى الخروج فقد بلغ التفرق فيها (٢٠ ـ ٣٩) ووصل عددها الى ستة . وهكذا نلاحظ بان تفرق السكان الكويتين تركز في مجموعتين فقط وفي الطرف الادنى من التغير كما هي الحال مع تركزهم .

ونستطيع ان نحدد اتجاهات عامة لحركة السكان الكويتين على ضوء ماتقدم بين التجمعات السكانية خلال الفترة ١٩٦٥ ـ ١٩٧٥ . فقد تضمنت مناطق التركز تجمعات تتراوح بين احياء قديمة من العاصمة وبين ضواحي قريبة منها مثل كيفان ، الدسمة ، والخالدية او بعيدة عنها مثل حولي ، الشعب ، الفنيطس وجزيرة فيلكا . اما مجموعة التفرق الرئيسة للسكان الفعال من الذكور فقد احتوت على تجمعات سكانية تتألف من ضواحي قريبة من العاصمة كالشويخ ، الشامية ، الفيحاء ، القادسية ، الدعية ، العديلية والسالمية . ومن مناطق بعيدة نسبياً كالجهراء ، الاحمدى الشعبية ، المقوع والبادية . ويشير كل ذلك الى اشتداد قوة الجذب في تجمعات سابقة او تجمعات مستحدثة ، اما لظهور فرص جديدة للعمل والعيش فيها او لمجرد الرغبة بالعيش في ضواحي جديدة اكثر تنظيماً وملاءمة والابتعاد عن المناطق المركزية القديمة . ولكن الذي يجلب الانتباه هو الاتجاه الواضح في رغبة الكويتين للابتعاد عن الاجزاء الجنوبية من البلاد وخاصة في محافظة الاحمدى ، حيث شهدت كل تجمعاتها تقريباً

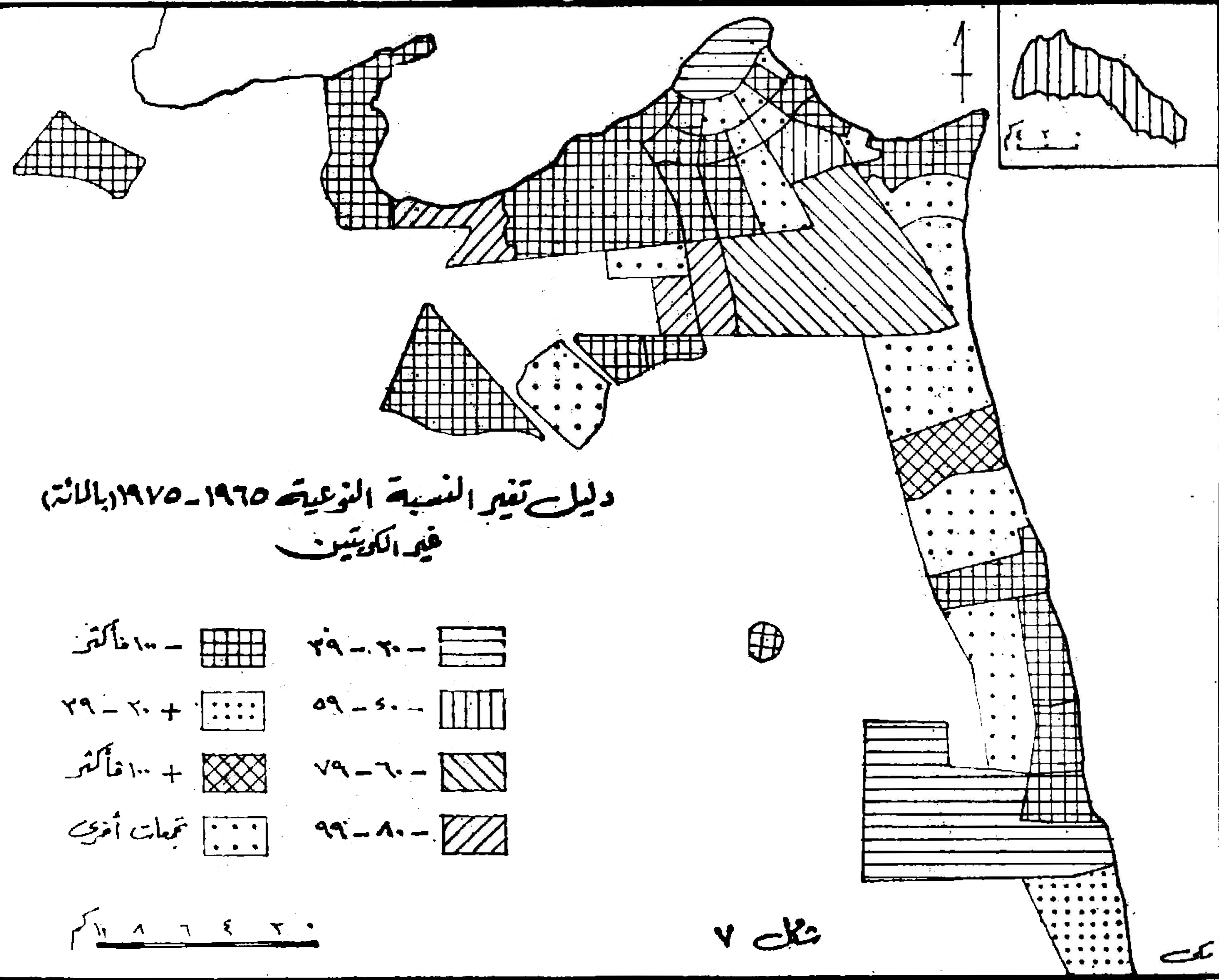
جدول (٦) •

دليل التغير لاختلاف النسب النوعية حسب التجمعات السكانية في الكويت

١٩٦٥ ــ ١٩٧٥ (الكويتيون)

دليل التغير											
اقل من ٢٠		٢٠ ــ ٣٩		٤٠ ــ ٥٩		٦٠ ــ ٧٩		٨٠ ــ ٩٩		١٠٠ فاكثر	
+	−	+	−	+	−	+	−	+	−	+	−
مدينة الكويت											
كيفان	الشويخ		الدوحة								
النممة	الشامية		الصليبيخات								
الخالدية	الفيحاء		جليب الشيوخ								
حولي	القادسية		العضيلية								
الشدادية	الدعية		الفحيحيل								
الشعب	الجهراء										
فياكا	العديلية										
الفنيطيس	السالمية										
	الجابرية										
	ابرق خيطان										
	الفروانية										
	الاحمدى										
	الشعيبة										
	المتقف										
	ابو حليفة										
	الفنطاس										
	المقوع										
	البادية										
	مناطق اخرى										
٩	١٩		٥								

• الجدول من حساب الباحث .



دليل تغير النسبة النوعية ١٩٦٥ ـ ١٩٧٥ (بالمائة)
في الكويت
– ٢٠ – ٣٩
– ٤٠ – ٥٩
– ٦٠ – ٧٩
– ٨٠ – ٩٩
– ١٠٠ فأكثر
+ ٢٠ – ٣٩
+ ١٠٠ فأكثر
تجمعات أخرى
٠ ٢ ٤ ٦ ٨ ١٠ كم

شكل ٧

تشتتاً في نسبها النوعية وانخفاضاً في عدد ذكورها من الشباب بالمقارنة مع الاجزاء الاخرى . ولعل من اهم اسباب ذلك كان تشييد بيوت ذوي الدخل المحدود في الاجزاء الشمالية والوسطى من البلاد بالدرجة الاولى .

وعلى العكس تماماً مما رأينا بين الكويتين ، كان موقف السكان غير الكويتين . فالتجمعات التي شهدت تركزا في نسبها النوعية ومن ثم انتقال الشباب اليها ، لايعتد بها . فلم تتجاوز التجمع الواحد في المجموعة الثانية (٢٠ — ٣٩) وتجمعين آخرين في المجموعة السادسة (١٠٠ فاكثر) . وتضم في كلتا المجموعتين مناطق في جنوب البلاد كالشعيبة والفنطيس بالاضافة الى البادية . الا ان الظاهرة الواضحة

خلال فترة الدراسة هي ان القسم الاعظم من التجمعات السكانية قد عانى من تشتت مرتفع جداً في نسبة النوع (١٠٠ فاكثر) ، فبلغ عددها (٢٢) او مايعادل ٧٠ ٪ من مجموعها ، مما يعكس حركة واسعة النطاق بين الشباب ضمن اجزاء البلاد المختلفة . وبلغ دليل التفرق ضمن المجموعة الثانية من التجمعات التي شهدت تشتتاً كبيراً (٨٠ — ٩٩) . وكان عددها ثلاثة . اما المجموعات الباقية فلا تكاد ان تكون لها اهمية تذكر .

ومما يجدر ملاحظته في هذا الصدد اتجاه غير الكويتين نحو الابتعاد عن التجمعات القريبة من العاصمة ، بخلاف الكويتين ضمن مجموعة التغير القصوى (١٠٠ فأكثر) . ولايقتصر الامر عند هذا الحد ، بل ابتعادهم حتى عن الضواحي والتجمعات القريبة من العاصمة كلها وفي كل الاتجاهات تقريباً . وان دل ذلك على شيء فانما يدل على ان المهاجرين كانوا مابين عامي ١٩٦٥ — ١٩٧٥ لايتجهون نحو تجمعات معينة قليلة دون اخرى كالسابق فقط ، وانما تميزت حركتهم بالانتشار نحو كافة اجزاء البلاد القريبة منها والبعيدة على حد سواء . ويعزى ذلك الى انتشار مشاريع التنمية والخدمات في كل اتجاه مصحوبة باشتداد الطلب على الايدي العاملة المهاجرة . واصبح اندفاع غير الكويتين نحو تجمعات معينة امراً غير ضروري بمرور الزمن .

جدول (٧) •

دليل التغير لاختلاف النسب النوعية حسب التجمعات السكانية في الكويت

١٩٦٥ — ١٩٧٥ (غير الكويتين)

دليل التغير											
اقل من ٢٠		٢٠ — ٣٩		٤٠ — ٥٩		٦٠ — ٧٩		٨٠ — ٩٩		١٠٠ فأكثر	
+	−	+	−	+	−	+	−	+	−	+	−
		الشعبية	مدينة الكويت		حولي		الجابرية		الصليبيخات	الفنيطيس	الشويخ
			الأحمدى		فيلكا				ابرق خيطان	البادية	الشامية
									الفروانية		كيفان
											القيحاء
											القادسية
											النصمة
											الدعية
											النوحة
											الجهراء
											الخالدية
											العديلية
											السالمية
											جليب الشيوخ
											العضيلية
											الشدادية
											الشعب
											الفحيحيل
											المنقف
											ابو حليفة
											الفنطاس
											المقوع
											متفرقة
—	—	١	٢	—	٢	—	١	—	٣	٢	٢٢

• الجدول من حساب الباحث .

كثافة النفوس

بلغ متوسط كثافة النفوس لدولة الكويت حوالي ٥٦ شخصاً / كم٢ عام ١٩٧٥ . الا ان هذا الرقم يتفاوت في اجزاء البلاد المختلفة . فنجد اوطى الكثافات في البادية عادة حيث لاتتجاوز شخص واحد تليها كل من الدوحة (٦٢) . الفنيطس (٦٩) وفيلكا (٧٥) . بينما تبلغ أرقاماً عالية جداً في تجمعات اخرى مثل حولي (١٦٠٠٠ نسمة / كم٢) . الفروانية (١٠٠٠٠) والقادسية والسالمية حوالي (٧٠٠٠) . وتعكس لنا هذه الارقام كثافة النفوس المتباينة بين المناطق الصحراوية النائية والتجمعات الحضرية الكبيرة او التجمعات القريبة من الواجهة البحرية كما في العاصمة والضواحي القريبة منها ، وفي حولي وماجاورها ، بالاضافة الى الفحيحيل والتجمعات القريبة منها في الجنوب . وتحظى هـــذه التجمعات باعلى الكثافات في البلاد .ويصعب في الواقع وضع حد فاصل في قطر كالكويت ، بين الكثافات المرتفعة والمنخفضة كما هي الحال في اقطار كثيرة اخرى . ويعزى ذلك الى التباين والتناقض الشديدين في بيئة الكويت الطبيعية ، والتي تتضمن مناطق تشجع انجذاب السكان نحوها كالواحات والمناطق التي تتوفر فيها المياه ، الواجهة البحرية ، ومناطق اخرى تفتقر الى مقومات وجود الانسان كالبوادي .

ونستطيع في الواقع . انتميز بدلا من ذلك مراكز متعددة لتجمع السكان في الكويت ، ويأتي في مقدمتها النطاق الذي يتضمن العاصمة والاجزاء القريبة منها ، او القريبة من الواجهة البحرية . فلقد تجمعت هنا مجموعة من العوامل ولفترة طويلة من الزمن ساعدت على ذلك مثل مزاولة التجارة وصيد الاسماك وسهولة الاتصال بالاضافة الى الموقع الجيد والعريق للمراكز السكانية القديمة .

اما التجمع الثاني فيضم حولي كمركز للمحافظة والتجمعات المحيطة به كاكبر تجمع للسكان غير الكويتين . وهناك بالاضافة الى ماذكرنا تجمعا ن آخران ، احداهما في الشمال ويضم واحة الجهراء ومايحيط بها من تجمعات

وآخر في الجنوب ويتألف من المراكز النفطية والصناعية ومايجاورها كالاحمدي والفحيحيل والمنطقة الصناعية في الشعبية وغيرها .

ولعل استخدامنا لدليل التغير مرة اخرى يساعدنا على كشف التباين الاقليمي في كثافة النفوس ، ولكل من مجموع السكان وللكويتين وغير الكويتين بصورة ادق واوضح ، (الجداول ٨ ، ٩ ، ١٠) ، (الاشكال ٨ ، ٩ ، ١٠ (و) الملحق ٣ فالجدول (٨) والشكل (٨) يوضحان دليل التركز والتفرق في كثافة النفوس لجملة السكان . فنرى بان هناك قطبين متباعدين للتركز في الكثافة ، الاول والذي يضم تجمعات اقل عدداً وحقق تركزاً (يقل عن ٢٠) . وتضمن هذا الطرف تجمعات تنسجم والاتجاه العام لتركز السكان . ففي الوسط كانت هناك كل من الشامية ، كيفان ، الفيحاء ، القادسية ، الدعية ، والخالدية ، وفي الجنوب كانت الاحمدي . اما القطب الاعظم او المجموعة السادسة التي ضمت اعلى نسبة من التركز (١٠٠ فأكثر) فقد احتوت على تجمعات اكثر عدداً .وعكست بصورة اوضح تركز السكان في مناطق معينة من البلاد . ففي الشمال كانت الدوحة والجهراء وفي الوسط حولي والسالمية والجابرية وغيرها ، وفي الجنوب الشعيبة ، المنقف وابو حايفة والفنطاس . ومابين هذين القطبين كانت هناك تجمعات قليلة حققت نسباً من التركز فيها ، كحزيرة فيلكا (٢٠ ــ ٣٩) الفحيحيل والمقوع (٦٠ ــ ٧٩) وجليب الشيوخ (٨٠ ــ ٩٩) .

اما الوحدات التي عانت من التفرق او التناقص في كثافة نفوسها ، فلم تتجاوز (الست) فقط . نصفها كانت نسبة تفرقه منخفضة (٢٠ ــ ٣٩) .

ولاتختلف صورة توزيع التغير في كثافة النفوس بين الكويتين عنها بين جملة السكان كثيراً . فيلاحظ وجود مجموعتين لتركز الكثافة وهما الاولى (٢٠ فاقل) والاخيرة (١٠٠ فأكثر) . وهناك مجموعة ثالثة تتراوح نسبة التركز فيها بين (٦٠ ــ ٧٩) . وتتألف المجموعات الثلاث من (١٩) تجمعاً سكانياً او اكثر من ٦٠ ٪ من جملة التجمعات كلها . وتضم المجموعة الاولى ضواحي

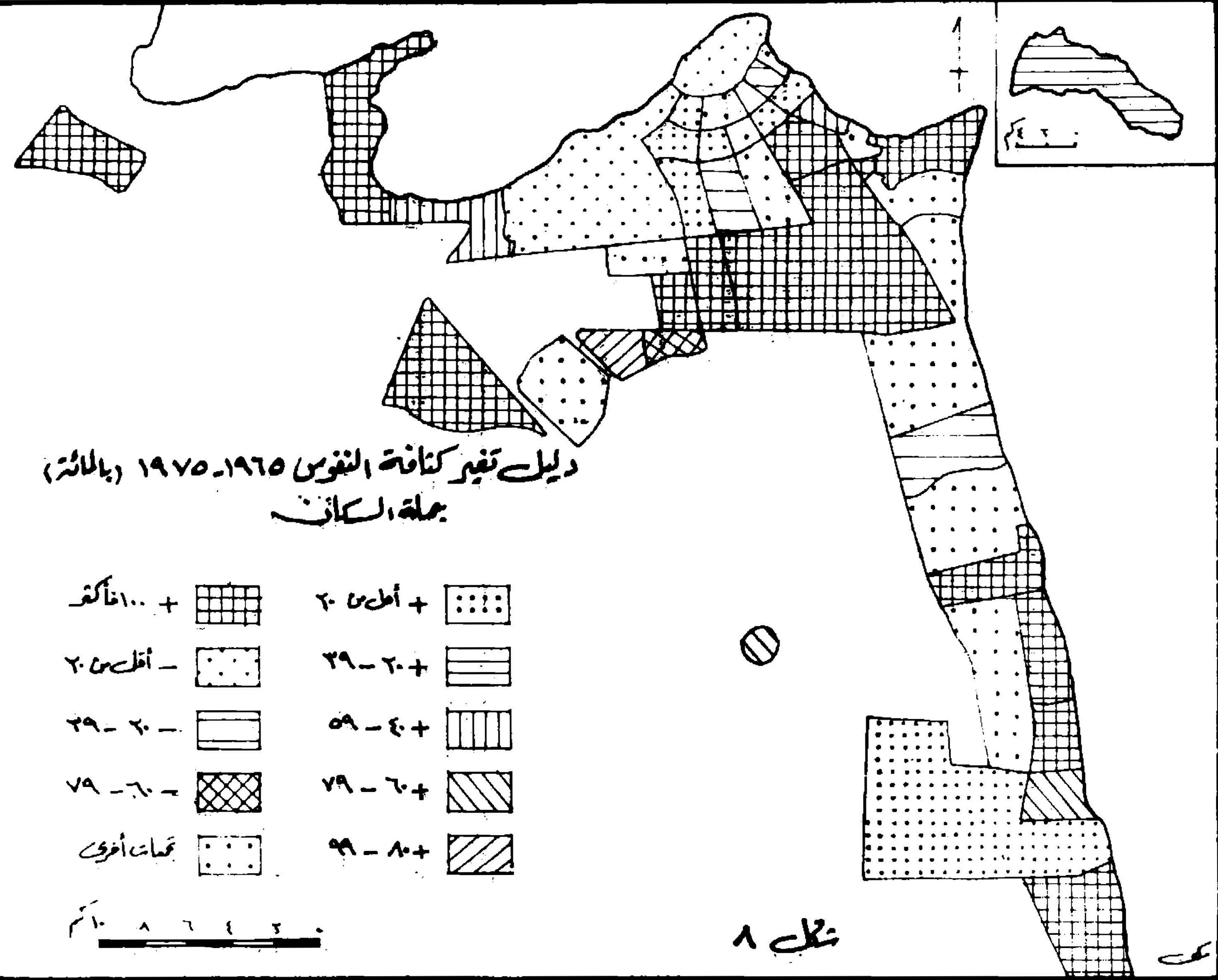
جدول (٨) •

دليل التغير في كثافة النفوس حسب التجمعات السكانية في الكويت

١٩٦٥ – ١٩٧٥ (جملة السكان)

دليل التغير											
أقل من ٢٠		٢٠ – ٣٩		٤٠ – ٥٩		٦٠ – ٧٩		٨٠ – ٩٩		١٠٠ فأكثر	
+	–	+	–	+	–	+	–	+	–	+	–
الشامية كيفان الفيحاء القادسية الدعية الخالدية الاحمدي	مدينة الكويت الشويخ	فيلكا	النسمة العديلية القنيطيس	الصليبيخات الشعب		الفحيحيل المقوع	العضيلية	جليب الشيوخ		الدوحة الجهراء حولي السالمية الجابرية ابرق خيطان الفروانية الشلنادية الشعبية المنقف ابو حليفة القنطاس	
٧	٢	١	٣	٢	–	٢	١	١	–	١٢	–

• الجدول من حساب للباحث .


دليل تغير كثافة النفوس ١٩٦٥-١٩٧٥ (بالمائة)
جملة السكان
+ أقل من ٢٠
+٢٠ – ٣٩
+٤٠ – ٥٩
+٦٠ – ٧٩
+٨٠ – ٩٩
+ ١٠٠ فأكثر
– أقل من ٢٠
– ٢٠ – ٣٩
– ٦٠ – ٧٩
تجمعات أخرى
٠ ٢ ٤ ٦ ٨ ١٠ كم
شكل ٨

قريبة من العاصمة كالقادسية والدعية او قريبة من مركز محافظة حولي كالسالمية والفروانية والشعب . اما المجموعة الثانية والتي حققت اعظم تركز ، فقد انضوت تحتها بصورة عامة مناطق نائية في الشمال والجنوب بالدرجة الاولى وبعيداً عن المراكز الحضرية الرئيسة كالدوحة ، الجهراء ، ابرق خيطان ، الشعيبة ، المنقف ابو حليفة ، الفنطاس وغيرها . اما المجموعة الثالثة والتي حققت تركزا معتدلا فقد ضمت تجمعات معظمها في الجزء الجنوبي من البلاد مثل جليب الشيوخ ، الاحمدي والفحيحيل (جدول ٩) و (شكل ٩) .

ومن الناحية الاخرى فان عدداً اكبر من التجمعات السكانية قد عانى من تفرق او تناقص كثافة نفوسه بالمقارنة مع جملة السكان . فمن بين تسعة تجمعات جاءت العاصمة الكويت على رأس القائمة محققة اعلى درجة من التفرق (٦٠ ـ ٧٩) وهو امر طبيعي ، كما رأينا ، نظراً لانها لم تعد تجمعاً يغري السكان بالانتقال اليه ، بعد تنفيذ مشاريع الاسكان الحكومية لذوي الدخل المحدود من جهة ولإستحداث مناطق جديدة معدة لاستيطانهم . ويلي العاصمة الفنيطيس في الجنوب (٤٠ ـ ٥٩) . وضاحيتان من ضواحي العاصمة وهما الشويخ والدسمة ، بالاضافة الى مركز حولي وجزيرة فيلكا وتراوحت نسبة التفرق فيها بين (٢٠ ـ ٣٩) . اما الضواحي الاخرى التي اصابها اوطى نصيب من التفرق (اقل من ٢٠) فهي الشامية ، كيفان والفيحاء ، وكلها من ضواحي العاصمة ايضاً ومن المناطق التي عرفت بخروج سكانها من الكويتين نحو تجمعات اخرى .

ويبدو التغير في كثافة النفوس بين غير الكويتين مختلفا تماماً عما رأيناه بين اقرانهم الكويتين . فهنا نشاهد مجموعة واحدة واضحة كبيرة من التجمعات السكانية حققت نسبة عظيمة من التركز (١٠٠ فأكثر) . وقد ضمت هذه المجموعة (١٦) تجمعاً او مايعادل نصف التجمعات كلها . (جدول ١٠) و (شكل ١٠) . ويمكن القول بصورة عامة بان جميع تجمعات هذه المجموعة تتألف من مستوطنات بعيدة عن العاصمة سواء في الشمال او الوسط او الجنوب . ففي الشمال

جدول (٩) *

دليل التغير في كثافة النفوس حسب التجمعات السكانية في الكويت ١٩٦٥ – ١٩٧٥ (الكويتيون)

دليل التغير

اقل من ٢٠ +	اقل من ٢٠ –	٢٠ – ٣٩ +	٢٠ – ٣٩ –	٤٠ – ٥٩ +	٤٠ – ٥٩ –	٦٠ – ٧٩ +	٦٠ – ٧٩ –	٨ – ٩٩ +	٨ – ٩٩ –	١٠٠ فأكثر +	١٠٠ فأكثر –
القادسية	الشامية	الخالدية	الشويخ	المقوع	الفنيطيس	جليب الشيوخ	مدينة الكويت	العديلية		الدوحة	
الدعية	كيفان		الدسمة			العضيلية				الجهراء	
السالمية	الفيحاء		ولي			الاحمدى				الصليبيخات	
الفروانية			فيلكا			الفحيحيل				الجابرية	
الشعب										ابرق خيطان	
										الشدادية	
										الشعيبة	
										المتقف	
										ابو حليفة	
										الفنطاس	
٥	٣	١	٤	١	١	٤	١	١	–	١٠	

* الجدول من حساب الباحث

دليل تغير كثافة النفوس ١٩٦٥ - ١٩٧٥ (بالمائة)

الكويت

+ أقل من ٢٠	+ ١٠٠ فأكثر
+ ٢٠ _ ٣٩	- أقل من ٢٠
+ ٤٠ _ ٥٩	- ٢٠ _ ٣٩
+ ٦٠ _ ٧٩	- ٤٠ _ ٥٩
+ ٨٠ _ ٩٩	- ٦٠ _ ٧٩
جهات أخرى	

٠ ٢ ٤ ٦ ٨ ١٠ كم



شكل ٩

ضمت كل من الجهراء ، الدوحة والصليبيخات ، وفي الوسط حولي ، الجابرية وجليب الشيوخ ، وفي الجنوب كل من المقوع ، الفنطاس ، ابو حليفة ، والمنقف . كما ان عدداً من هذه التجمعات قد عانى تفرقا في نسبته بين الكويتين مثل جزيرة فيلكا وحولي . اما التجمعات الاخرى التي حققت تركزا في كثافتها فلم يتجاوز عددها (٨) ، تراوحت بين (اقل من ٢٠) كالخالدية ، (٦٠ — ٧٩) كالفيحاء والفنيطيس . ولانريد ان نكرر اسباب هذا التركز مرة اخرى والتي كان من اهمها : انتشار حركة العمران في مثل هذه الاجزاء النائية مما استدعى طلباً جديداً على الايدي العاملة والتي يتألف مظمها ان لم يكن كلها من غير الكويتين . يضاف الى ذلك ان عدداً من هذه التجمعات اشتهرت بكونها مناطق لبناء العشيش ولتجمع المهاجرين وابناء البادية كالمقوع وجايب الشيوخ * . وفيما يتعلق بالتجمعات التي شهدت تفرقا في كثافتها ، نجد هناك مجموعة رئيسية بلغت نسبة تفرقها (اقل من ٢٠) . وجاءت عاصمة البلاد على رأس هذه المجموعة ، ثم الشويخ والدسمة وهما من ضواحيها القريبة . وضمت التجمعات الاخرى كل من الاحمدى (٢٠ — ٣٩) ، الشعيبة والشدادية (٤٠ — ٥٩) واخيراً العديلية (٦٠ — ٧٩) ان خروج غير الكويتين من هذه التجمعات اخر متوقع طالما انها لم تعد تستطيع ان توفر فرصاً تنافسية للعمل والعيش مع المناطق الحديثة التنظيم والمنتشرة في اماكن اخرى متفرقة من البلاد .

وبعد هذا الاستعراض لعناصر التبدل السكاني الرئيسة الثلاثة سنحاول الآن فحص العلاقات والارتباطات المتبادلة بين كل من هذه المظاهر والظاهرتين والظاهرتين الاخريين ، وبذلك تتحقق من دورها منفردة ومجتمعة على مجمل التغير الاقليمي لنمو سكان الكويت .

---

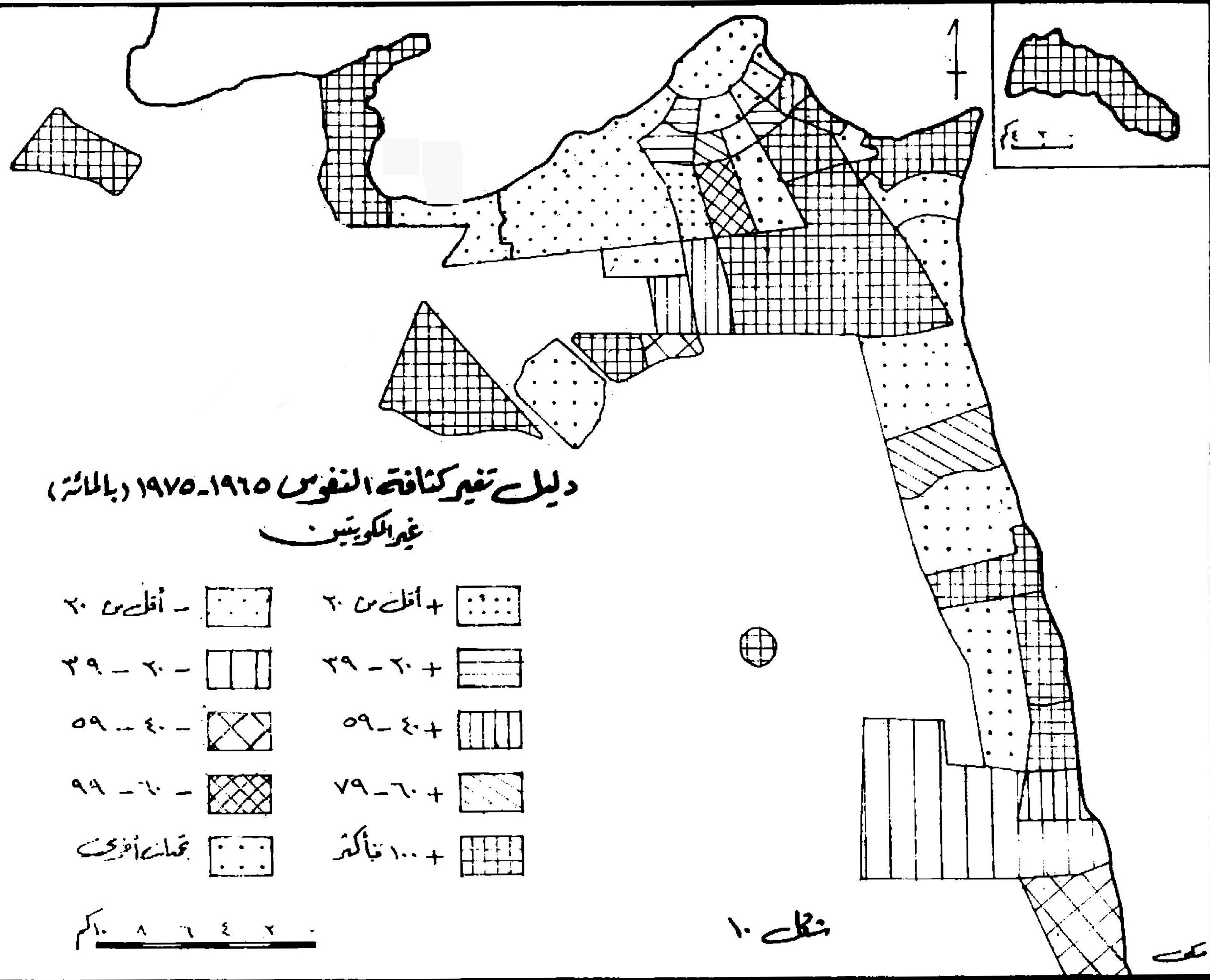
* العشيش (جمع عشة) ويقصد بها المساكن المصنوعة من الصفيح عادة ، يقوم المهاجرون ببنائها في المراحل الاولى من هجرتهم وفي الاماكن النائية عادة يقابلها الصرائف والاكواخ التي كان المهاجرون من الارياف الى المدن يعيشون بها على اطراف المراكز الحضرية الكبيرة في العراق قبل عام ١٩٦٣ .

جدول (١٠) *

دليل التغير في كثافة النفوس حسب التجمعات السكانية في الكويت
١٩٦٥ ـ ١٩٧٥ (غير الكويتيين)

دليل التغير											
اقل من ٢٠		٢٠ ـ ٣٩		٤٠ ـ ٥٩		٦٠ ـ ٧٩		٨٠ ـ ٩٩		١٠٠ فأكثر	
+	ـ	+	ـ	+	ـ	+	ـ	+	ـ	+	ـ
الخالدية	مدينة الكويت	الشامية	الاحمدى	الدعية	الشعيبة	الفيحاء	العديلية			الدوحة	
	الشويخ	كيفان		الفحيحيل	العضيابة	الفنيطيس				الجهراء	
	النسمة	القادسية								حولي	
	الصليبيخات									السالمية	
										الجابرية	
										ابرق خيطان	
										الفروانية	
										جليب الشيوخ	
										الشدادية	
										الشعب	
										فيلكا	
										المنقف	
										ابو حليفة	
										الفنطاس	
										المقوع	
١	٤	٣	١	٢	٢	٢	١	ـ	ـ	١٥	ـ

* الجدول من حساب الباحث .



دليل تغير كثافة النفوس ١٩٦٥-١٩٧٥ (بالمائة)
غير الكويتيين
+ أقل من ٢٠
+ ٢٠ – ٣٩
+ ٤٠ – ٥٩
+ ٦٠ – ٧٩
+ ١٠٠ فأكثر
– أقل من ٢٠
– ٢٠ – ٣٩
– ٤٠ – ٥٩
– ٦٠ – ٩٩
تجمعات أخرى
٠ ٢ ٤ ٦ ٨ ١٠ كم
شكل ١٠

كثافة النفوس والتغير السكاني :

اذا ما حاولنا وضع التغير السكاني في التجمعات السكانية مقابل كثافة نفوسها يبدو بأن العلاقة بينهما اكيدة . فالواقع فيما يتعلق بجملة السكان بأن الارتباط بين تركز نسبة الكثافة ضمن المجموعة الاولى من التغير يقابله تركز مماثل وضمن المجموعة ذاتها من التغير السكاني . ولايكون التماثل بين المجموعتين في عدد التجمعات فقط ، وانما حتى في التجمعات ذاتها ، مما يدل على ان التجمعات التي حققت تركزا في كثافتها هي ذاتها التي احرزت غوا ايجابيا في سكانها . وتبدو هذه العلاقة قوية فيما يتعلق بنسبة التركز في المجموعة السادسة والقصوى ، وهنا تتماثل التجمعات التي حققت تركزا في كثافة نفوسها وتركزا في نموها السكاني تقريباً . ويمكن القول ، عندئذ . بأن هذه التجمعات كانت هي البؤر التي استقطبت اليها السكان من مناطق اخرى (جدول ٢) و (جدول ٨) والاشكال ٢ و ٨) .

ولايقتصر الارتباط الايجابي على التركز السكاني فحسب . وانما يتعداه الى ظاهرة التفرق ايضاً . فنجد بأن التفرق في كثافة النفوس قد االقتصرت على المجموعتين الاولى والثانية تقريباً ، وهو ماحدث تماماً في حالة التغير السكاني . مما يؤكد بأن المناطق التي عانت من انخفاض قي كثافة نفوسها هي ذاتها التي شهدت انخفاضاً سلبياً في عدد سكانها .

ولا تختلف علاقة كثافة النفوس بالتغير السكاني بين الكويتين عما شهدناه قبل قليل بين جملة سكان دولة الكويت . فيلاحظ بأن هناك اتفاقاً بين قطبي التغير الايجابي في الحالتين وهما المجموعة الاولى والمجموعة السادسة . الا ان هناك تبايناً . وان كان قليلا . في المجتمعات السكانية ضمن كل مجموعة . فبينما كانت في الحالة السابقة تضم ضواحي قريبة من العاصمة او المراكز الاخرى وخاصة في

الطرف الادنى ، فانها تضم ضواحي ابعد نسبياً في حالة الكويتين ، مما يشير الى اتجاه حركة السكان بالانتشار بعيداً عن العاصمة نحو ضواحي ومناطق ابعد نسبياً .

ويبدو الاتفاق في حالة التغير السلبي او التفرق بين كثافة نفوس الكويتين وتغيرهم السكاني واضحاً ايضا . فكل التجمعات التي شهدت انخفاضا في كثافتها وفي سكانها تقع في مجموعتي التغير الاولى والثانية كما هي الحال مع جملة السكان ، وتتضمن التجمعات ذاتها في الحالتين ايضاً (جدول ٣) و (جدول ٩) و الاشكال (٣ و ٩) . وهو امر متوقع طالما يعني تناقص عدد السكان نتيجة خروجهم منها او عدم وصول اخرين اليها ، انخفاضاً في كثافتهم . وتتضح هنا مرة اخرى ظاهرة انتقال الكويتين نحو ضواحي جديدة او مستحدثة ابعد نسبياً عن العاصمة للعوامل التي مر ذكرها من قبل .

اما بين غير الكويتين فيبدو بان الغالبية العظمى من تجمعاتهم قد حققت تركزا في كثافة نفوسها وفي تركز سكانها . والفارق الوحيدبين الظاهرتين هو ان التركز في كثافة النفوس قد تحقق معظمه في المجموعة السادسة القصوى من التغير والى درجة اقل في المجموعة الثانية ، بينما توزع في حالة النمو السكاني بين مجموعتين هما السادسة ايضاً وضمت اكبر عدد من التجمعات السكانية بالاضافة الى المجموعتين الاولى والثانية ، وبالرغم من ذلك فقد كان عدد التجمعات متشابه في الحالتين تماماً . وتألفت هذه التجمعات مرة اخرى من الضواحي والمناطق والبعيدة عن العاصمة ، وكذلك المناطق التي اما هجرها ابناء البلاد الاصليين او ان فرصاً للعمل قد استجدت او تطورت فيها (جدول ٤) و (جدول ١٠) و (الاشكال ٤ و ١٠) .

ومما يجدر ذكره ايضا بان حالة التفرق بين الظاهرتين قد احتوت التجمعات السكانية ذاتها في الحالتين . فقد تركزت التجمعات السكانية التي شهدت تفرقاً في كثافة نفوسها في المجموعات الاربع الاولى ، في حين جاءت التجمعات التي

عانت من تناقص في سكانها في المجموعتين الاولى والثالثة ، ولا يوجد فرق بينهما على اية حال ، طالما ان نسبة التفرق في الحالتين لم تتجاوز (٨٠ ٪) . وكما هو متوقع جاءت العاصمة الكويت على رأس قائمة التجمعات التي تعرضت الى تناقص في الظاهرتين ، كما انها جاءت في المجموعة الاولى منهما . ولا تكاد تختلف التجمعات السكانية الباقية في الحالتين ايضاً ، وتبين الى حد كبير اتجاها عاماً بين غير الكويتين نحو ترك عواصم المحافظات والضواحي القريبة منها نحو تجمعات ابعد استجدت فيها ظروف وفرص للعمل وللعيش افضل .

كثافة النفوس والنسبة النوعيـــة

واذا ما قارنا هذه المرة بين نسب التغير في كثافة النفوس والنسبة النوعية للسكان الفعال (١٥ ـــ ٤٤) عاماً ، حسب التجمعات السكانية ، لوجدنا علاقة قوية وواضحة بينهما . فالمناطق التي حققت تركزاً في كثافة نفوسها تتفق الى حد كبير ومناطق خروج السكان منها كوسيلة لاعادة التوازن في عدد سكان التجمعات او التي عانت من تفرق في نسبة نوعها ، وذلك كوسيلة لاعادة التوازن في عدد سكان التجمعات المختلفة .

ففيما يتعلق بجملة السكان يلاحظ عدم حصول اي من التجمعات السكانية على نصيب من التركز في نسبته النوعية عدا واحد وكان موقعه في المجموعة السادسة (١٠٠ فاكثر) . بينما عانت التجمعات الاخرى كلها من التفرق وتوزعت على مجموعات التغير الست . ومقابل ذلك كان عدد التجمعات التي حققت تركزا في كثافة نفوسها ضمن مجموعة التغير الاولى (سبعة) ، في حين عانت العاصمة من تفرق في كثافتها (جداول ٥) و (جدول ٨) والاشكال (٥ ، ٨) . وينطبق القول نفسه على مجموعة التغير الثانية (٢٠ ـــ ٣٩) . فقد بلغ عدد تجمعات التفرق في نسبة نوعها (عشرة) . بينما كان عدد التجمعات التي شهدت تفرقاً في كثافتها ضمن المجموعة المذكورة (ثلاثة فقط) . ولم يكن هناك من تجمعات مشتركة بينهما سوى واحد هو الدسمة . وفي الوقت الذي عانت جزيرة فيلكا

من تفرق في نسبتها النوعية ، شهدت تركزا وبنسبة اعلى في كثافتها . الا ان اعظم اختلاف بين الظاهرتين نجده في مجموعة التغير القصوى (١٠٠ فاكثر) . فبينما بلغ عدد التجمعات التي عانت من تفرق في نسبتها النوعية ومن ثم خروج ابنائها الفعال اقتصادياً (ثمانية) لم يشهد تجمعاً واحداً تفرقاً في كثافة نفوسه ضمن مجموعة التغير السادسة المذكورة . بل على العكس ، وصل عدد التجمعات التي شهدت تركزا في كثافتها (١٢) تجمعاً .

واذا ماانتقلنا في مقارنتنا الى ابناء البلاد الاصليين لوجدنا صورة مختلفة تماماً فبينما نجد ان التغير (التركز والتفرق) في نسبة النوع للكويتين قد تركز في مجموعتين هما الاولى والثانية ، نجده قد توزع على كل المجموعات في كثافة نفوسهم . فيلاحظ ان تسعة تجمعات سكانية قد حققت تركزا في نسبتها النوعية ضمن المجموعة الاولى من بينها العاصمة . في حين لم يتجاوز عدد الوحدات التي حققت تركزا في كثافة النفوس وضمن مجموعة التغير ذاتها الخمس فقط . ولم تشهد نسبة التغير النوعية اي تركز فيها وفي اي من مجموعات التغير الخمس الباقية (جدول ٦) و (جدول ٩) والاشكال ٦ و ٩)

الا ان اعظم اختلاف بين الظاهرتين كان في دليل التفرق . ففي الوقت الذي شهدت النسبة النوعية للكويتين تفرقاً عظيماً وضمن مجموعتي التغير الاولى والثانية كان التفرق في كثافة نفوسهم منخفضاً جدا وموزعاً بين المجموعات الاربع الاولى بدلا من ذلك . فمثلا بلغ عدد التجمعات التي عانت من تفرق في نسبتها النوعية وضمن المجموعة الاولى (١٩) ، او مايعادل ٦٠ ٪ تقريباً من مجموعها ، يقابله ثلاثة تجمعات فقط شهدت تفرقاً او انخفاضاً في نسبة نوعها . وبينما عانت المجموعة الثالثة تفرقاً في نسبة نوعها ضمن خمسة تجمعات سكانية ، نجد ان هناك (١٢) تجمعاً حقق تركزا في كثافة نفوسه وفي الطرف الاقصى من التغير (١٠٠ فاكثر) .

ويبدو التباين في دليل التغير بين النسبة النوعية للسكان الفعال ودليل التغير في في الكثافة صارخاً بين غير الكويتين . ففي الوقت الذي ضمت المجموعة السادسة

للتغير في النسبة النوعية اعظم عدد للتجمعات التي شهدت تفرقاً في نسبتها فانها ضمت اعظم عدد للتجمعات التي حققت تركزا في كثافة نفوسها اذ بلغ عددها في الحالة الاولى (٢٢) تجمعاً او مايزيد على ٧٠ ٪ من مجموعها ، مقابل (١٥) تجمعاً او حوالي ٥٠ ٪ من المجموع في الحالة الثانية . وكانت المناطق التي شهدت تناقصاً في نسبة النوع لسكانها غير الكويتيين خلال الفترة ١٩٦٥ ــ ١٩٧٥ . تضم الضواحي القريبة من مراكز المحافظات عادة ، بينما كانت التجمعات التي التي استقطبت هؤلاء المهاجرين وحققت تركزا في كثافتها هي المناطق البعيدة والنائية نسبياً عن عاصمة البلاد (جدول ٧) و (جدول ١٠) و (الاشكال ٧ و ١٠). يضاف الى ذلك ان مجموعة التغير الخامسة (٨٠ ــ ٩٩) قد جاءت بالمرتبة الثانية من حيث تفرق نسبتها النوعية ، في حين لم يكن هناك مايقابلها في تغير كثافة النفوس . ولم يبق من التجمعات مايستحق المقارنة سوى ماوقع منها ضمن المجموعة الاولى . فبينما لم تسجل نسبة النوع في اي من التجمعات وجوداً لها ضمن المجموعة المذكورة ، فانها تضمنت خمسة تجمعات لكثافة النفوس ، اربعة منها شهدت تفرقاً في حين حققت واحدة فقط تركزاً في كثافتها .

خلاصة :

ازداد سكان دولة الكويت خلال الفترة الواقعة بين تعدادي ١٩٦٥ و ١٩٧٥ بنسبة ١١٣ ٪ او حوالي ٨ ٪ سنوياً . وكان عدد التجمعات السكانية التي تميزت بنمو سكاني متوسط مابين التعدادين (٤٠ ٪ – ١٩٠ ٪) يشكل الجزء الاعظم من مجموعها بالمقارنة مع تلك التي تميزت بنمو شديد (٩٠ ٪ فأكثر) او التي تميزت بنمو بطيء جداً (اقل من ٤٠ ٪). ولعل السبب في ذلك يعزى الى حركة انتقال السكان الشديدة والمستمرة في البلاد وتغييرهم لاماكن سكناهم باستمرار وخاصة ابناء البلاد الاصليين . فهناك مناطق يمكن اعتبارها مراكز مفضلة لهم وخاصة الضواحي الجديدة والمناطق الحديثة التنظيم ، ومن ثم فانها احتوت على نسب عالية منهم ، بينما هناك مناطق اخرى اتسمت بخروج ابناءها او بعدم وصول مستوطنين اليها باعداد كبيرة .

والظاهرة البارزة الاخرى في هذا الصدد وجود علاقة معكوسة في دلائل التغير السكاني للجماعتين الكويتية وغير الكويتية وفي معظم التجمعات السكانية فان كل تفرق بين السكان الكويتين في هذه التجمعات وخلال فترة الدراسة ، يقابله تركز بين السكان غير الكويتين ، مما يجعل من الممكن ان نميز بين تجمعات لاستيطان الكويتين عن غيرهم بوضوح يتناسب والاحوال الاقتصادية والاجتماعية التي تتميزبها أي من الجماعتين .

وتميزت كثافة النفوس هي الاخرى بعدم الانتظام الشديد في اجزاء البلاد المختلفة . فنجدها تتراوح بين اقل من شخص واحد في البوادي مثلا الى اكثر من ١٠٠٠٠ شخص في التجمعات الحضرية الكبيرة . ونستطيع ان نميز عدة مناطق لتركز الكثافة السكانية ، اهمها في الواقع المنطقة الممتدة على طول الواجهة البحرية من الدوحة شمالا حتى الشعيبة جنوباً ، مع بعض الثغرات القليلة الكثافة . ويضم هذا الشريط السكاني بالاضافة الى العاصمة ، التجمعات السكانية العريقة

لدولة الكويت . بالاضافة الى مراكز النشاط الاقتصادي والاجتماعي في البلاد، كمناطق استخراج النفط وتصديره والفعاليات الصناعية المختلفة بالاضافة الى مراكز الصيد والترويح السياحي .

ويمكن ان يقال الشيء نفسه فيما يتعلق بالتوسع الاستيطاني نحو الغرب والشمال الغربي ايضاً ، كنتيجة لاستحداث او تنظيم تجمعات جديدة او تنفيذ مشاريع سكنية جديدة ، او لتوسع مناطق للعشيش كانت قائمة من قبل . وهذا الجزء من البلاد بالاضافة الى الجزء الشمالي منها ، هو الذي يستحق الاهتمام وينبغي ان ينم التوسع فيه مستقبلا لاسباب كثيرة . لعل من اهمها تخفيف الضغط السكاني الشديد القائم على التجمعات في المنطقة الاولى ومايصاحبه من اختناقات ومشكلات اخرى تتعلق بفعاليات السكان واحوالهم المختلفة . كما لايخفى بان الاهتمام بتعمير هاتين المنطقتين بالسكان سيكون عاملا هاماً يساعد على ايجاد توازن في توزيع سكان الكويت وانتشارهم على اكبر رقعة ممكنة من وطنهم وما يترتب عليه من مزايا لاتتوفر مع تركزهم الحالي في تجمعات محدودة .

وقد ظهر من هذه الدراسة بان هناك علاقة وثيقة واكيدة بين النسبة النوعية للمجموعات العمرية المختارة (١٥ — ٤٤) عاماً . وبين كثافة النفوس . ويمكن اعتبار هذه العلاقة مؤشراً مفيداً لاتجاهات حركة السكان . فالهجرة الصافية من والى التجمعات السكانية تنتج في الواقع عن التفاعل بين مجموعتين من القوى : قوى ايجابية تحث السكان على الهجرة الى الاقاليم ذات الجاذبية الاقتصادية ، واخرى سلبية تدفعهم الى مغادرة مواطنهم لعدم ملاءمتها . فيلاحظ ، عندئذ ، بان انخفاض نسبة النوع في اية تجمعات سكانية مع زيادة في كثافة نفوسها يعنى بان قابليتها على اعالة السكان او جذبهم اليها ستكون صفراً ، طالما ان التفرق في نسبتها النوعية تجاوز ١٠٠ ، وهي في تناقص مستمر بتناقص عددالسكان فيها . ومن ثم فان التجمعات التي يتجاوز تفرق نسبة النوع فيها الحد المذكور سوف تتعرض الى خروج ابنائها منها ، بينما ستكون التجمعات التي تقل نسبة النوع فيها عنه ، مستقبلا للوافدين اليهـــا .

(ملحق ١)*

التغير السكاني في الكويت حسب التجمعات السكانية والجنسية ١٩٦٥ ـ ١٩٧٥ (بالمائة)

التجمع السكاني **	الكويتيون +	الكويتيون −	غير الكويتيين +	غير الكويتيين −	الجملة +	الجملة −
مدينة الكويت		٦٠		٦		٢٢
الشويخ		٢٧		٧		١٢
الشامية		٦	٣١		١	
كيفان		٦	٢٥		١	
الفيحاء		٥	٧٣		٨	
القادسية	٤		٣٢		٨	
الدسمة		٢٧		١٩		٢٦
الدعية	٣		٥٢		٩	
الدوحة	٩٣٣		١٩٠		٣٥٥	
الجهراء	٥٠٠		١٤٠		٤٠٥	
الصليبيخات	٤٤٢		٢٣		١٣٦	
الخالدية	٢٢		٥		١٨	
العديلية	٤١٨			٣٥	١٢٣	
حولي		٣١	١٤٠		١٠٢	
السالمية	١٥		٣٠٣		١٩٥	
الجابرية	١٧١		٢٠٩		١٩٣	
ابرق خيطان	١٥٠		١٥٣		١٥٢	
الفروانية	١٥		١٩٣		١١٩	
جليب الشيوخ	٧٤		٢٦٩		٩١	
العضيلية		٧٥		٥٤		٧٤
الشدادية	٢٣٥		٥٢٦		٢٦٧	

* الجدول من حساب الباحث .

** لقد تم دمج التجمعات التالية التي ذكرت في عام ١٩٧٥ وكانت ضمن تجمعات أخرى ذكرت في عام ١٩٦٥ الشويخ السكاني والشويخ الصناعي الصليبيخات ومنطقة الصليبيخات الدوحة وعشيرج ، الجهراء وعشيش الجهراء ، الجابرية والسرة ، وقرطبة ، واليرموك ، الفنيطيس وام الحصانية ، الفنطاس والمهبولة ، ابو حليفة والرقبة . الشعيبة ، وساحل ميناء عبد الله والمساكن الشعبية .

التجمع السكاني	الكويتيون		غير الكويتيين		الجملة	
	+	−	+	−	+	−
الشعب	٩		٣١٠		٥٣	
فيلكا		٢٢	١٩٨		٢١	
الاحمدي	٧١			٢٩	٢	
الفحيحيل	٧٩		٤٦		٥٦	
الشعيبة	٣٧٦			٤٨	١٤٤	
المنقف	٧٢٠		١٢٦٤		٩٢٦	
ابو حليفة	٢٢٤		٣٩٠		٢٧٤	
الفنطاس	١٠٦		١٠٥		١٠٥	
الفنيطيس		٦٠	٥٧			٢٨
المقوع	٥٥		٣٦١		٦٩	
*** سكان البادية	١٤٣		٤٦		١١٩	
**** مناطق متفرقة (تجمعات اخرى)					١٣٩٨٠٤	٥٣٩٩٦

المصدر : (١) مجلس التخطيط ، الادارة المركزية للاحصاء ، نتائج تعداد سكان دولة الكويت ١٩٦٥ ، مطبعة مقهوى ، الكويت (جدول ١)

(٢) مجلس التخطيط ، الادارة المركزية للاحصاء ، التعداد العام للسكان ١٩٧٥ ، الجزء الاول ، ١٩٧٦ ، جدول ٧ .

*** سكان البادية يتضمن في ١٩٦٥ سكان – بر محافظة العاصمة + وارة والبر .
ويتضمن في ١٩٧٥ سكان محافظة العاصمة + بر الاحمدى ووارة .

**** تضم المناطق المتفرقة مدينة العمال في ١٩٦٥ ونفوسها من الكويتين وغير الكويتين على التوالي كمايلي (٢١٩٨) (١٣٨٥) .
وتضم في عام ١٩٧٥ التجمعات التي استحدثت بعد عام ١٩٦٥ وهي
بنيد القار ، المنصورية ، ضاحية عبد الله السالم ، النزهة ، الروضة ، الرميثية ، ميدان حولي ، سلوى ، المسيلة ، العمرية ، صيهد العوازم ، الصليبية ، العقيلة ، غرب الفنطاس ، الصباحية ، ميناء سعود ، والوفرة (الوفرة والبرقان وجيدان) .

ملحق (٢) .

دليل التغير لاختلاف النسب النوعية حسب التجمعات السكانية في الكويت ١٩٦٥ ــ ١٩٧٥

مدينة الكويت	الكويتيون		غير الكويتيين		الجملة	
	التركز	التفرق	التركز	التفرق	التركز	التفرق
	+ ٨			-٣٧		-١٦
الشويخ		-٩		-٨٤٦		-٢١٩
الشامية		-٢		-١٨٤		-٢٩
كيفان	+ ١			-٣٢٢		-٤٩
الفيحاء		-٢		-٢٦٣		-٣٣
القادسية		-١		-٢٦٣		-٢٩
النزهة	+ ١			-١٨٠		-٣٣
الدعية		-٥		-١٩٩		-٢٥
الدوحة		-٦٩		-١٠١		-١٣٠
الجهراء		-١٠		-٣٣٤		-٦٧
الصليبيخات		-٢٣٠		-٩٤		-١٦٠
الخالدية	+ ٣			-٦٩٢٨		-٩٦
العديلية		-٧		-١٤٨٤٤		-٩٥٤
حولي	+ ١			-٥٦		-٣٩
السالمية		-٤		-١٠٩		-٦٤
الجابرية		-٩		-٧١		-٣٠
ابرق خيطان		-٧		-٩٥		-٧٥
الفروانية		-١٣		-٩٣		-٥٢
جليب الشيوخ		-٢٤		-١٠٤		-١١
العضيلية		-٢٩		-٢٤٣		-٣٤

التجمع السكاني	الكويتيون		غير الكويتيين		الجملة	
	مقدار التركز	مقدار التفرق	مقدار التركز	مقدار التفرق	مقدار التركز	مقدار التفرق
الشدادية	+ ٨			— ٥٧٨		صفر
الشعب	+ ١			— ٢٧٥		— ٢٣
فيلكا	+ ١٢			— ٥٤		— ٥
الاحمدى		— ١٧		— ٣٣		— ٤٠
الفحيحيل		— ٣٠		— ١٢٦		— ٨٧
الشعيبة		— ٥	+ ٣٠			— ١٣٥
المنقف		— ٣		— ٦٨٠		— ١٣٥
ابو حليفة		— ٧		— ٧٢٤		— ٩٥
الفنطاس		— ١٣		— ٩٣١		— ٢٠٥
الفنيطيس	+ ٧		+ ٦٤٠		+ ٣٠٢	
المقوع		— ٣		— ٣٤٤		— ٧
سكان البادية		صفر	+ ١٤٤			— ٢٥
مناطق متفرقة		— ٨		— ٤٤٧٨		— ٣٠٠
الجملة		— ٨		— ١٧٨		— ٨٢

المصدر : تعداد ١٩٦٥ ، جدول ٩ .

تعداد ١٩٧٥ ، ج٣ (جدول ٩ ، ١٠ و ١١) .

* الجدول من حساب الباحث .

ملحق (٣)

دليل التغير لاختلاف كثافة النفوس حسب التجمعات السكانية في الكويت ١٩٦٥ – ١٩٧٥ (بالمائة).

التجمع السكاني	الكويتيون		غير الكويتيين		الجملة	
	مقدار التركز	مقدار التفرق	مقدار التركز	مقدار التفرق	مقدار التركز	مقدار التفرق
مدينة الكويت		-٦٠		-٦		-١٩
الشويخ		-٢٧		-٧		-١١
الشامية		-٦	+٣١		+١	-
كيفان		-٦	+٢٥		+١	
الفيحاء		-٥	+٧٣		+٨	
القادسية			+٣٢		+٨	
الدسمة		-٢٧		-٩		-٢٦
الدعية	+٣		+٥٢		+٩	
الدوحة	+٩٠٧		+١٩٠		+٣٥٢	
الجهراء	+٤٩٧		+١٤٣		+٤٠٥	
الصليبيخات	+١٤٩			-٣	+٥٦	
الخالدية	+٢٢		+٥		+١٨	
العديلية	+٨٢			-٧٧		-٢٢
حولي		-٣١	+١٤٠		+١٠٢	
السالمية	+١٥		+٣٠٣		+١٩٥	

التجمع السكاني	الكويتيون		غير الكويتيين		الجملة	
	مقدار التركز	مقدار التفرق	مقدار التركز	مقدار التفرق	مقدار التركز	مقدار التفرق
الجابرية	+ ١٦٨		+ ٢٠٧		+ ١٩٥	
ابرق خيطان	+ ١٥٧		+ ١٦٠		+ ١٥٩	
الفروانية	+ ١٥		+ ١٩٣		+ ١١٩	
جليب الشيوخ	+ ٧٤		+ ٢٦٧		+ ٩١	
العضيلية	+ ٧٥			— ٥٥		— ٧٤
الشدادية	+ ٢٣٤		+ ١٤٦٧		+ ٢٦٥	
الشعب	+ ٩		+ ٣٠٩		+ ٥٣	
فيلكا		— ٢٢	+ ١٩٣		+ ٢٠	
الاحمدي	+ ٧١			— ٢٨	+ ٢	
الفحيحيل	+ ٧٩		+ ٤٦		+ ٦٧	
الشعيبة	+ ٣٧٩			— ٤٨	+ ١٤٣	
المنقف	+ ٧١٧		+ ١٢٦٠		+ ٩٢٨	
ابو حليفة	+ ٢٢٥		+ ٣٨٩		+ ٢٧٥	
الفنطاس	+ ١٠٦		+ ١٠٥		+ ١٠٥	
الفنيطيس		— ٥٤	+ ٧٨			— ٢٠
المقوع	+ ٥٥		+ ٦٤٣		+ ٦٣	
سكان البادية	—	—	—			

المصدر :

(١) تعداد ١٩٦٥ ، جدول ١
تعداد ١٩٧٥ ، ج ١ ، جدول ٧

(٢) مجلس التخطيط ، الادارة المركزية ، المجموعة الاحصائية السنوية ١٩٧٥ الكويت ١٩٧٥ ، جدول ١٤ وجدول ١٥ .

• الكثافة محسوبة .

مراجع عامـــــة

١ — امل يوسف العذبي الصباح :سكان الكويت ، رسالة ماجستير مقدمة لكلية الآداب والتربية بجامعة الكويت ، الكويـــــت ، ١٩٧٢ .

٢ — الهجرة الى الكويت من عام ١٩٥٧ — ١٩٧٥ ، دراسة في جغرافية السكان ، الطبعة الاولي ، جامعة الكويـــت ، ١٩٧٨ .

٣ — فاطمة حسين يوسف العبد الرزاق ، المياه والسكان في الكويـــــت ، الكويـــت ، ١٩٧٤ .

٤ — فوزية يوسف النفيسي ، تقييم وتقدير بعض المقاييس الديموغرافي لدولة الكويت ، رسالة ماجستير قدمت الى معهد الدراسات والبحوث الاحصا ئية بجامعة القاهرة ، ١٩٧٣ .

٥ — محمد عبد الرحمن الشرنوبي : التركيب السكاني لدولة الكويت ، دراسة تحليلية ، القاهرة . ١٩٧١ .

٦ — محمد عبده موسى محجوب : الهجرة والتغير البنائي في المجتمع الكويتي الكويت ، ١٩٧٠ .

٧ — محمد عمر الغرا ، بعض خصائص سكان الكويت ، الكويت ١٩٧٤ —

٨ — محمد غانم الرميحي البترول والتغير الاجتماعي في الخليج العربي ، القاهرة ، ١٩٧٥ .

١٠ - مجلس التخطيط : الادارة المركزية للاحصاء ، نتائج تعداد سكان دولة الكويت لعام ١٩٦٥ ، مطبعة مقهوي ، الكويت ، السنة بلا .

١١ - مجلس التخطيط ووزارة التخطيط ، الادارة المركزية للاحصاء . النعداد العام للسكان ١٩٧٥ ، الكويت ١٩٧٦ - ١٩٧٧ .

١٢ - مجلس التخطيط ، الادارة المركزية للاحصاء ، المجموعة الاحصائية السنوية ، ١٩٦٤ - .

١٣ - مجلس التخطيط ، لجنة السياسة السكانية ، السياسة السكانية ومقوماتها في دولة الكويت ، الكويت ١٩٧١ .

هيجل والرومانسية

سهيلة علي جـواد
مدرسة مساعـدة
كلية الآداب ـ جامعة بغـداد

شهد الربع الأخير من القرن الثامن عشر والربع الأول من القرن التاسع عشر حركات فكرية شملت أنحاء عديدة من أوربا تناولت نواحي علمية وسياسية وأدبية . هذه الحركات غيرت الأطر الفكرية القائمة آنذاك ، فقد سيطر « كانت » على فكر القرن التاسع عشر ولعبت الرومانسية دوراً كبيراً في توجية الفلسفة الحديثة ، وهكذا تعاون كل من « كانت » والرومانسية على جعل فلسفة القرن التاسع عشر ذات صيغة تركيبية أدت الى ظهور نظريات فختة وشيلنج وهيجل المثالية . وكان للمذهب الوضعي الذي ظهر في فرنسا صداه عند جون ستيوارت مل في انجلترا ، وأدى ظهور النظرية التطورية الداروينية إلى أن تكون الأساس العلمي للنظرية الهيجلية الرومانسية في التطور (١) . وبذلك ساد الحياة الفكرية في القرن التاسع عشر طابع فلسفي اتصف بثورية عميقة ــ ضد التقاليد الفكرية السائدة سواء في الأدب أم السياسة أم الاقتصاد ــ بزعامة الرومانسية والعقلانية (٢).

وكنتيجة حتمية لتضارب التيارات الفكرية في بداية القرن التاسع عشر ظهرت مدارس فكرية مختلفة طرحت أفكاراً متباينة ومتعارضة ، ففي مجال الفن مثلا كان

---

(١) بوخينسكي : تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوربا ، ترجمة محمد عبد الكريم الوافي ، ص ٣١ ومابعدها ، مؤسسة الفرجاني ــ طرابلس ــ ليبيا .

(٢) برتراندرسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، ترجمة د . محمد فتحي الشنيطي ج ٣ ، ص ٣٣ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٧ .

الخلاف حول أيهما المهم في العمل الفني ، الشكل أم المضمون ؟ ومن هذه المدارس الرومانسية وحتى التعبيرية ـ التي كانت غايتها التعبير عن فكرة غالبا ماتكون فلسفية بحيث يطغي المضمون على الشكل أو بالأحرى يكون للمضمون المركز الأساس في العمل الفني وللشكل المكان الثانوي ، أما المدارس الأخرى فقد كان موقفها مناهضاً حيث أولت اهتمامها وعنايتها الناحية الجمالية ، واعتبرتها العنصر الأساس في العمل الفني ، ولم تعط مثل هذه الأهمية للمضمون فإما أن يطغى الشكل على المضمون أو يتساوى الأثنان .

هذه سمات عامة تميزت بها الفترة الأولى من القرن التاسع عشر ، عاصرها هيجل وتأثر بجوانب عديدة منها . والذي يعنينا هنا بيان مدى التجاوب أو عدمه بين هيجل والرومانسية ، لذا ستكون المحاولة الأولى ايضاح جوانب فلسفة الجمالية هيجل مع ذكر أوجه التقارب أو التباعد بينه وبين الرومانسية .

ولد هيجل عام ١٧٧١ ـ ١٨٣٠ أي انه عاصر الحركة الرومانسية ـ التي ظهرت تاريخياً في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ـ التي امتدت الى الأدب والفن متأثرة برومانسية القرون الوسطى ، هذه الحركة اعتبرت ثورة على القيم الأخلاقية والجمالية السائدة آنذاك . وعلى الرغم من انها استمدت اصولها من روسو إلا انها كانت ألمانية المنشأة .

والرومانسية ضد الكلاسيكية ، وضد العقلانية ، من خصائصها المميزة تأكيدها على الفردية أو الذاتية ، والحرية ، التلقائية والدقة في التعبير ، الخيال الخلاق ، العبقرية والالهام ، الاستغراق في الطبيعة والادراك الذاتي لها ، أهمية العاطفة والوجدان وأخيراً استعمال الصور الرمزية ، أشهر دعاتها من الفلاسفة « فخته ، شيلنج ، هيجل ، شوبنهاور وهؤلاء يركزون على بعض القضايا التي منها التأكيد على الحدس والحرية والتلقائية وفكرة اللانهاية » (٣) ومن دعاتها أيضاً نوفاليس ، جيوم شليجل ، وفردريك شليجل ، جان جاك روسو ، فكتور هوجو ، بليك ، شيلي ، بايرون وغيرهم .

---

(٣) د . جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، ج ١ ، ص ٦٢٨ ، دار الكتاب اللبناني ـ بيروت ١٩٧١ .

فلسفة الجمال الهيجلية تعبير عن تطور الوعي البشري ، كما انها نظرية لتاريخ الفن ، خضعت لمنهج جدلي ، ورسمت نسقاً فنياً متدرجاً عبر التاريخ الحضاري للجنس البشري ، وأعطت قيمة كبيرة للمضمون الفكري الذي حدد انواع الفنون . ولقد عبر تاريخ هيجل التصنيفي للفنون عن مظهر من مظاهر النظرية العامة للتطور الكوني .

تبدأ فلسفة هيجل بالفكرة التي هي مبدأ الحقيقة والوجود حيث يعرفها على الشكل التالي : « الفكرة هي الجوهري والعام ، وهي المادة المطلقة — غير الحسية بل هي فهم العالم ، بيد أن الفكرة في حال تعريفها تعريفاً أوضح وأدق ليست جوهراً وشمولية فحسب بل هي ايضاً وحدة المفهوم وواقعه ، المفهوم المطروح بما هو في قلب موضوعيته والفكرة مبدأ الحقيقة كلها » (٤) .

ان فلسفة هيجل جمع بين المنطق والوجود والتاريخ ، مهمتها ابراز دور العقل وفاعليته فينا وفي الأشياء من حولنا ، هذا العقل الذي ينبث في العالم كله كله معبراً عن الفكرة المطلقة التي تستوعب في داخلها كل شيء ، الفرد ، الحياة ، التاريخ وبعبارة أخرى أن فلسفة هيجل تريد أن تكون عقلا للحياة البشرية (٥) .

وحين ربط هيجل كل نشاط بالعقل غدت الحقيقة النهائية عنده هي العقل أو الروح ، ولكي يمكن ادراك هذه الحقيقة يصبح لزاماً على الوعي أن يتطور وينتقل عبر مراحل متعددة تشمل الروح الذاتي ، والروح الموضوعي والروح المطلق كما أوضحها كتابه « فينو مينولوجيا الروح » .

المرحلة الأولى التي يعبر عنها « الروح الذاتي » متعلقة بالوعي الفردي أو موقف الانسان تجاه العالم الخارجي ، الانسان الذي يمثل صورة من صور

---

(٤) هيغل : فكرة الجمال ، ترجمة جورج طرابيشي ، ص ٧٨ ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٨ .

(٥) هيبوليت ، جان : دراسات في ماركس وهيجل ، ترجمة جورج صدقني ، ص ٧ ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ١٩٧١ .

الحياة الفكرية عبر التاريخ البشري ، فهو بمثابة البؤرة التي تتمركز فيها كل خبرات عصره . والوعي في هذه المرحلة يتدرج من المباشرة ويمر بمرحلة الفهم والوعي الذاتي إلى ان ينتهي بمرحلة العقل حيث يدرك أنه أصبح الذات والموضوع في آن واحد فيصبح مايطلق عليه بالفكرة الشاملة .

« الروح الموضوعي » يمثل المرحلة الثانية لتطور الوعي ، فالروح هنا تعبر عن اجتماع الفكر والوجود ، أو الذات والموضوع حين تكشف عن حقيقتها في الطبيعة التي تغدو نقيضاً لها ، فالطبيعة هي تجسيد خارجي أو هي المظهر الخارجي للفكرة . كما ان الفكرة تكشف عن ذاتها في التاريخ لتعبر عن الواقع جوهرياً ممثلا بمراحل جدلية ثلاث هي اليونانية والرومانية والجرمانية .

أما المرحلة الثالثة أو المرحلة النهائية التي يصل اليها الوعي فهي المرحلة التي يتم فيها التأليف بين الروح الذاتي والروح الموضوعي لتحقيق وعي أعلى . فالمطلق هو المرحلة الأخيرة التي يصل اليها الوعي في تطوره ، كما انه يحوى كل تلك المراحل التي مر بها الوعي ابتداء من الروح الذاتي وانتهاء الى الروح المطلق .

فالروح المطلق يمثل الحقيقة الكلية لاباعتبارها ذاتية خالصة ولاباعتبارها جوهراً موضوعياً بل باعتبارها تلك الوحدة الحية التي تجمع بينهما ، فالمطلق يمثل العالم كله كما يمثل التطور المتحقق في العالم وفق الحركة المستمرة والصيرورة الدائمة ، حركة الجدل التي تفترض الانتقال بين المتناقضات . . فالعالم هو الفكر ، والفكر هو وجود هذا العالم ، والمطلق يحوي الوجود والفكر حيث يتجلى في الفن والدين والفلسفة .

والفن باعتباره معبراً عن الفكرة ومجسداً لها فهو بهذا المفهوم يرتبط بالمطلق باعتباره الفكر المنبث في العالم .. وعندما نتحدث عن تطور الفنون عند هيجل فانما نتحدث عن تطور الفكرة وتنوع تشكلها حسياً وعينياً لذلك كانت غاية الفن التعبير عن المطلـق .

نظرية هيجل في الأنماط الفنيـــة :

الجمال هو التجلى الحسي للفكرة ، أي أن الفن هو تحقيق الفكرة عن طريق الشكل . فالفن اذن يتعامل مع الفكرة والمادة المظهرة لهذه الفكرة أي بمعنى آخر المضمون والشكل . والمضمون عند هيجل يتمثل بالفكرة أو الروحانية وهو الذي يحدد النمط الذي يظهر فيه . فنمط الفن تحدده العلاقة القائمة بين المضمون والشكل أي الكيفية الّتي تتجسد بها الفكرة وصولا للتعبير عن المطلق .

« ومادامت مهمة الفن تكمن في وضع الفكرة في متناول تأملنا في شكل حسي لافي شكل الفكر والروحية المحضين بوجه عام ، ومادام هذا التمثيل يستمد قيمته وشرفه من التطابق بين الفكرة وشكلها المنصهرين معاً والمتداخلين واحدهما في الآخر فأن نوعية الفن ومدى مطابقة الواقع الذي يمثله لمفهومه منوطان بدرجة الاتحاد والانصهار بين الفكرة والشكل ، إن هذه المسيرة نحو التعبير عن الحقيقة الأسمى فالأسمى والأكثر فالأكثر توافقاً مع مفهوم الروح هي الّتي تقدم المؤشرات المتعلقة بتقسيمات علم الفن » (٦) .

وعلى اساس من تجلي الفكرة حسياً وتآلفها مع الشكل الخارجي وبالتوازي مع التطور الحاصل في المضمون الذي يحدث تطوراً في الشكل الذي يظهر فيه ذلك المضمون عندئذ تصبح الفروق في الأشكال الفنية معتمدة على فروق العلاقات القائمة بين المضمون والشكل . فتاريخ الفن الذي وضعه هيجل يعتمد على مدى التآلف بين المضمون والشكل وقد قسمه الى أنماط ثلاثة :

١ — النمط الرمزي .

٢ — النمط الكلاسيكي .

٣ — النمط الرومانسي .

---

(٦) هيغل : المدخل إلى علم الجمال ، ترجمة جورج طرابيشي ، ص ١٢٦ ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٧٨ .

١ – النمط الرمزي

الفكرة في هذا النمط ليست متعينة، وليست واضحة ولامحددة، أما الشكل الذي تتجلى فيه فليس بشكلها الحقيقي، إنها فكرة تبحث عن شكلها، فالشكل هنا خارجي بالنسبة للفكرة وغير مطابق لها فالعلاقة بينهما تمثل علاقة تنافر وعدم أئتلاف، فالمضمون يعبر عن اللامتناهي ولا يجد الشكل الذي يتكيف معه، ويعتبر الفن الشرقي معبراً عن هذا النمط وخير فن يمثل هذا النمط هو فن العمارة.

٢ – النمط الكلاسيكي:

نعلم ان الفكرة عند هيجل متطورة، وهي تسعى دائماً للبحث عن الشكل الخارجي المناسب لها، ويعتبر الفن الكلاسيكي فن التطابق الحر بين الشكل والمضمون. فالتطابق والتلاؤم بينهما ليس تطابقاً وتلاؤماً شكلياً، انه مضمون وجد الشكل الملائم له. غير ان هذا التطابق محدود لأن الروح لايغدو محسوساً الينا إلا بقدر مايتجسد في الانسان، لذلك تسعى الفكرة للتخلص من محدوديتها إلى الانفصال عن الشكل والعودة إلى الرمزية لكنها عودة تعتبر تقدماً في الوقت نفسه، ويمثل فن النحت هذا النمط.

٣ – النمط الرومانسي:

تسعى الفكرة في هذا النمط للارتقاء الى مستوى أعلى لذلك صور هيجل ولادة الفن الرومانسي بانفصام الوحدة بين الواقع والفكرة. فلقد كانت الفكرة – في النمط الكلاسيكي – بوصفها داخلية مطلقة لاتستطيع التعبير عن ذاتيتها بحرية، فهي حبيسة في أسر الشكل الجسماني لذلك كانت تحاول فك هذا الأسر والقضاء على الائتلاف القائم بينها وبين الشكل.

فالرومانسية تعبر عن الفكرة وقد هجرت تمثيلها الخارجي الحسي غير مبالية بمادية العالم الخارجي وتصبح وكأنها أدركت أعلى درجات كمالهافواقعها هو ذاتها، أي انها اصبحت الذاتية الواعية لذاتها. فالذاتية والباطن الروحاني يمثلان مضمون الرومانسية.

إن الجانب الحسي يصبح شيئاً ثانوياً بالنسبة للفكرة ، ويغدو الفن معبراً عن النفس ويعامل العالم الخارجي بعدم الاكتراث .

« في التطور الثالث يظهر الروحي بصفته روحياً وتكون الفكرة حرة ومستقلة والهيمنة هنا انما هي للمعرفة ، للعاطفة ، وبالتالي للفكرة ، للنفس حين يدرك الروح حالة يمكنه فيها أن يكون لذاته ، يتحرر من التمثيل الحسي . الحسي اذن بالنسبة الى الروح شيء لااكتراثي ، عابر لا أساسي ، والنفس ، الروحي بما هو كذلك هو الذي يعطي دلالتـه » . (٩) .

إن الروح بشكل الذاتية اللامتناهية للفكرة .. والفكرة لاتوجد وفق حقيقتها إلا في الروح .. والعالم الباطن هو الذي بشكل مضمون الرومانسية ، فالذاتية هي أساس الفن الرومانسي .

الفكرة في هذا النمط تكون روحانية لاتأتلف أو تنسجم مع الشكل الخارجي إنما انسجامها يكون مع ذاتها ، فالعلاقة بين الشكل والمضمون تصبح علاقة تنافر وعدم تلاؤم وليس معنى التعارض الحاصل بين الشكل والمضمون في النمط الرومانسي عودة أو تراجع إلى النمط الرمزي بل ان هذا التعارض يعتبر تقدماً في وعي الفكرة بذاتها وتعبيرها عن ذاتيتها غير مبالية بالعالم الحسي الخارجي . وتعتبر فنون التصوير والموسيقى والشعر هي الفنون المعبرة عن النمط الرومانسي.

وبطغيان الذاتية في هذا النمط يصبح الفن في مرحلة متسامية بالوعي لادراك الحقيقة فيتخلى عن مكانه ليفسح المجال أمام الدين والفلسفة للتعبير عن الروح المطلـق .

ويضع هيجل الفنون في نظام نسقي متدرج خاضع لنظريته في الأنماط الفنية الثلاثة ، فيبدأ بفن العمارة ممثلا للنمط الرمزي ثم فن النحت ممثلا للنمط الكلاسيكي

---

(٧) هيغـــل : المصدر السابق ص ١٣٢ .

(٨) هيغـــل : المصدر السابق ص ١٣٥ .

(٩) هيغـــل : المصدر السابق ص ١٤١ .

أما الفنون الذاتية وهي التصوير والموسيقى والشعر فهي الفنون المعبرة عن النمط الرومانسي ويكون الشعر اكثرها تحرراً من المادة .

هدف الفن :

يسعى الفنان في عمله الفني إلى اظهار مضمون خاص ، والمضمون عند هيجل يعني مضمون النفس والروح ، فهدف الفن أن يكشف للنفس عن كوامنها من مثل حقيقية سامية وجليلة . فالفن يكشف عن الخبرات الذاتية والتجارب الواقعية كما يكشف في الوقت نفسه عن خبرات الآخرين . وبما ان مضمون الفن روحاني فله تأثير كبير في التطهير والانعتاق من العواطف المركزة ومكافحة الأهواء وقهرها . وهكذا يقال : إن للفن هدفاً اخلاقياً ، ولكن هذا الهدف لايليق بالفن إذ من الضروري أن يكون هدف الفن من طبيعة تكفي ذاتها بذاتها ، وأن يكون هو الغاية في ذاتها (١٠) .

فالدين والأخلاق وغيرهما من القيم التي تكون موجودة في ذاتها اذا ماعبر عنها الفن وشجعها يكون قد عبر عن أهداف سامية ، وعلى الرغم مما تقدم « فما نبحث عنه في الفن كما في الفكر هو الحقيقة ، إن الفن في ظاهره بالذات يجعلنانستشف شيئاً يتجاوز الظاهر ، الفكر ، بينما العالم الحي والمباشر ، البعيد عن ان يمثل تجلياً ضمنياً لفكر ما ، يحجب الفكر تحت ركام من الشوائب... اما الفن فيضعنا .. في حضرة مبدأعلى .(١١) وأخيراً يمكن القول إن الهدف النهائي للفن هو البحث والكشف عن الحقيقة وتمثيل ما يجيش في النفس البشرية تمثيلا عينياً .

ولنظرية هيجل الفنية جوانب أخرى غير التي تتعلق بالفكرة وتجليها الحسي ، فله موقف من الجمال الفني والطبيعي ، وموقف آخر يتعلق بالفنان وعبقريته وخياله، لذلك سنحاول هنا أن نتعرف على هذه النواحي ونتبين مدى التقارب بينه وبين الرومانسية .

---

(١٠) هيغل : المصدر السابق ص ٢٤ .

(١١) هيغل : المصدر السابق ص ٢٩ .

الطبيعة والفكرة والجمـــال :

ماهي الطبيعة بالنسبة لكل من هيجل والرومانسية ؟ هل هي الحقيقة النهائية أم انها جزء من الحقيقة ؟ هل وراء الطبيعة قوة عظمى تحركها ام ليس هناك ماوراءها ؟

قلنا سابقاً إن المطلق عند هيجل يمثل الحقيقة ، يمثل التطور الأخير للفكرة والطبيعة ليست كل الحقيقة بل هي جزء منها ، هي الشيء المخلوق والصورة الحسية الأولى تتجلى فيها الفكرة ، والطبيعة ليست صنواً معادلا للمطلق ، لأن الروح المطلق يحوى الطبيعة والروح المتناهي ، وعندما نقول عن الروح إنه الفكر فيكون الفكر قد نشأ أولا ثم نشأت الطبيعة بعده ، فالفكر مرحلة أولى تليها الطبيعة كمرحلة ثانية متحركة في زمان ومكان (١٢) .

لذلك يمكن القول « إن الفكرة هي الجمال الكامل في ذاته بينما الطبيعة من هذا المنظور هي الجمال الناقص » (١٣) .

والجمال عند هيجل تعبير عن المطلق ، تعبير عن الحقيقة ، بل الجمال والحقيقة شيء واحد ، فالجميل لابد أن يكون حقيقياً في ذاته ، والجمال فكرة . ولابد للفكرة من أن تحقق ذاتها في الخارج وعلى هذا النحو يتحدد الجمال بانه التجسيد الحسي للفكرة . فالجمال هو « الفكرة المطلقة من حيث أنها موجودة في ذاتها ولذاتها ، هي ايضاً الحق في ذاته ، هي ما يدخل في عداد الروح بصورة عامة ، هي الروحي الكوني ، الروح المطلق » (١٤) .

والجمال عند هيجل هو الجمال الفني وليس الجمال الطبيعي ، ولم يكن تمييز هيجل بينهما قائماً على اعتبارات كمية بل على اعتبار الأسمى . فالجمال الفني أسمى من الجمال الطبيعي لأنه من نتاج الروح ، والروح معبرة عن الحقيقة

---

(١٢) هيغـــل : فكرة الجمال ص ٢٩ .

(١٣) هيغـــل : المصدر السابق ص ٧٨ .

(١٤) هيغـــل : المصدر السابق ص ٨ .

فكل مايمر بها يكون اسمى من غيره والروح أسمى من الطبيعة لذلك كان الجمال الفني أسمى من الجمال الطبيعي وماالجمال الطبيعي إلا انعكاس للروح كما وانه جميل بالنسبة للوعي المدرك (١٥) .

ويقول البعض ان منتجات الفن أدنى من منتجات الطبيعة لأن العمل الفني من صنع الانسان ، والطبيعة من صنع الله ، يرد هيجل قائلا : « ان العمل الفني يدوم وهو من نتاج الروح ، والروح متفوق على الطبيعة لأن الله يتجلى في الروح في شكل وعي ، بينما نتاج الطبيعة قابل للفناء ، والالهي في الطبيعة يخترق وسطاً معيناً وهذا الوسط خارجي حسي وبصفته هذه يكون أدنى من الوعي » (١٦) .

ويقول هيجل ايضاً « نحن نطرق مضمار الفن من وجهة نظر الروح المطلق وبالفعل يعلو مضمار الفن على مضمار الطبيعة ويسمو على مضمار الروح المتناهي .. والجمال الفني لاوجود له في الطبيعة .. كما انه لايندرج في عداد الروح المتناهي .. انما انتماؤه الى دائرة الروح المطلق » (١٧) .

ولكي يظهر الجمال ويمثل أمام حواسنا فانه يحتاج إلى شكل خارجي يعبر عنه ، اي ان الفكرة تبحث هنا عن الشكل المناسب لها ، وعندئذ ندخل في رحاب الفن الذي يمثل المرحلة المتسامية في فلسفة هيجل « ان مضمون الفن يتكون من الفكرة الممثلة في شكل عيني وحسي وتكمن مهمة الفن في التوفيق بين هذين الجانبين ، الفكرة وتمثيلها الحسي بتشكيل كلية حرة منهما .. فكرة الجمال الفني لها وظيفة اكثر تحديداً أن تكون واقعاً فردياً » (١٨) . ومن هذا الجانب أي الفكرة وتحققها عينياً يدخل الفن في دائرة الروح المطلق ليكون معبراً عن الحقيقة في شكلها الحسي .

---

(١٥) هيغل : المدخل إلى علم الجمال ، ص ٦ ومابعدها .

(١٦) هيغل : المصدر السابق ص ٦٦ .

(١٧) هيغل : فكرة الجمال ، ص ١١ .

(١٨) هيغل : المدخل إلى علم الجمال ، ص ١٢٣ .

وبهذا التعريف وضع هيجل للفن جانبين : أحدهما روحاني عقلاني وهو مبدأ الوحدة والذاتية ، المعنى الروحي الداخلي ، والآخر حسي عيني أي جانب مادي موضوعي متكثر ، جمعهما في وحدة تامة ووضع شرطاً لهذه الوحدة أن يكون المضمون صالحاً للتمثيل فنيا وأن يكون عينياً وحسياً ولايشتمل على شيء مجرد (١٩) .

فالعمل الفني لاينقسم إلى جانب فكري محض ولا إلى حانب حسي محض بل يجب على العمل الفني أن يتناول الجانبين في وحدة متكاملة يتجلى فيها الروح الذي يجعل مضمونه واعياً بواسطة عناصر حسية .

إذا انتقلنا إلى الرومانسية فيمكن تفصيل القول بالرجوع إلى الأفكار التي كانت تسود القرن السابع عشر ومدى تقبل الرومانسية لتلك الأفكار أو معارضتها .

كانت فكرة الآلية مسيطرة على أذهان المفكرين آنذاك ، فقد اعتقد ديكارت واتباعه بأن العالم عبارة عن آلة خلقها الله في البدء واصبح يسير وفق قوانين موضوعية . ولكن هذا الموقف تغير في القرن التاسع عشر بظهور الرومانسية التي أسبغت على الطبيعة وجوداً ذاتياً واعتبرتها قوة حية ذات روح تستجيب لنداء الانسان « لم يعد العالم آلة خرساء كما اعتقد العقليون بل هو قوة حية ذات روح تستجيب لندءا الانسان ، والرومانسيون يجدون الحكمة الصادقة في الاندماج بالطبيعة .. إن الحقيقة لاتكمن في العلم بل في رؤيا الشاعر :

نبضة من غابة خضراء
قد تنبئك عن الانسان
وعن الخير والشر
أكثر مما يستطيع أن ينبئك به جميع الحكماء
لذيذة المعرفة التي تمنحها الطبيعة
أما عقلنا المتطفل

---

(١٩) هيغل : المصدر السابق ، ١٢٤ .

فيشوه الأشكال الجميلة للاشياء

إننا نقتل لكي نشرح »(٢٠)

ولكثرة استغراق الرومانسيين في الطبيعة وارتمائهم في أحضانها كثرت مراتهم لها مما أدى إلى ادراك طبيعتها المتغيرة المتحركة المقابلة لتغير وتطور الطبيعة البشرية ومن هنا نشأ التمازج بين الطبيعة ونفس الفنان وظهر هذا التمازج واضحاً في الشعر الرومانسي (٢١).

يقول راندال: « اتفق الرومانسيون جميعاً في شعورهم بأن وراء الظواهر اراده عظيمة أو قوة أو شخصية فوق الشخصية وقد لايكون من غير المناسب اطلاق اسم الله عليها، وإليها يمكن أن توجه المشاعر الدينية ولكن الله في نظرهم كائن مختلف تماماً عن الله في نظر اصحاب المذهب العقلي في القرن الثامن عشر فاعتقادهم بان العالم ليس آلة ولكنه حي جعلهم يضيفون إلى ذلك بان الله هو روح العالم وحياته وتؤلف جميع الأشياء جزءاً من حياة الاله الشاملة هذه، ويعتبر الانسان أسمى هذه الأشياء كلها تعبيراً عن هذه الحياة، فالرومانسية تفسر حياة الكون من خلال النفس البشرية »(٢٢).

فما أقرب هذا القول من أقوال هيجل في المطلق الذي هو فكر العالم إلا ان الرومانسيين لايثير اهتمامهم كل ما في الطبيعة انما هناك بعض اشياء منها تستهويهم فالخريف مثلا من بين الفصول المفضلة عندهم لأن مناظرة توحي بالذبول وتعبر عن الحزن، والليل يعبر عن اللا نهاية ويوحي بالغموض والأسرار وظلمته تدعو الى الانطلاق والتحرر، والعواصف الجوية تثير اهتمام الرومانسيين وكذلك امواج البحر المترامية وبكلمة أخرى ان الرومانسيين يعجبون بكل مايثير قوة العواطف

---

(٢٠) راندال، جون هرمان: تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعمة، ج ٢، ص ٤٦، دار الثقافة، بيروت ١٩٦٦.

(٢١) غنيمي، غلال: الرومانتيكية، ص ٤٠٩، دار العودة، بيروت ١٩٧٣.

(٢٢) راندال، جون هرمان: ص ٥١ ومابعدها.

والانفعالات ويوحي بالغموض واللانهاية . والطبيعة ملجأ الرومانسي حيث يستسلم لمشاعره ويستجيب لمناظرها الحزينة ويحس بصداها في ثنايا خواطره وانفعالاته لما يربطه بها من صلات وثيقة . فالطبيعة اذن ليست مكاناً لحل المشاكل واستخلاص الحجج بل هي مكان للهروب من الواقع الحزين الناقص (٢٣) .

الحقيقة التي ينشدها الرومانسي ليست هي الحقيقة التي تعارف الناس عليها ، هي ليست الحقيقة التي أقرها العقل والمنطق ، إن الحقيقة التي ينشدها هي في ذاته ، في خياله ، في عاطفته تظهر في ثوب جديد . يقول « كولريدج » بان الحقيقة العميقة لايصل اليها الا ذو العاطفة العميقة وكل حقيقة نوع من الوحي » (٢٤) .

الجمال عند الكلاسيكيين هو انعكاس الحقيقة . . يعتمد على نسب معينة ومقاييس ثابتة ، فهو موضوعي وبالتالي فالحقيقة موضوعية . أما عند الرومانسيين فهو نسبي ، فردي ، عاطفي ، ذاتي ، لذلك كانت الحقيقة عندهم لاتمتلك الوضوح التام ، تبقى مشوبة بالغموض والضبابية ، هي حقيقة فنية ولكنها الأعلى والأكمل.. الحقيقة لايمكن أن تكون إلا روحية فهي عند « هردر » مثلاً مبنية على المشاعر والايمان لا على العقل .

ويركز الرومانسي على المضمون لاعلى الشكل ، فالمضمون اذا كان معبراً عن عواطف وانفعالات انسانية تمثل رسالة انسانية فهو فكرة يتجاوب معها الآخرون ، لايضيرها أي شكل نظهر به بل المهم انها تعبر عن ذاتيها تعبر عن هدفها الانساني « فلو وصف منظر من المناظر بأنه لايثير الاعجاب ولكن قصد من وراء وصفه الى غاية انسانية نافعة كان القصد جميلا ولو كان المنظر في ذاته قبيحاً » (٢٥) .

---

(٢٣) غنيمي ، هلال : ص ١٧٣ ومابعدها .

(٢٤) غنيمي : المصدر السابق ص ٥٥ .

(٢٥) غنيمي : المصدر السابق ص ٢٠٤ .

الحقيقة عند هيجل تعني المطلق أما الطبيعة والانسان فأجزاء فيها والغاية التي وضعها نصب عينيه الوصول إلى المطلق ، أما الغاية الرومانسية فالكشف عما وراء الظواهر من ارادة عظيمة أو قوة عظيمة . والاختلاف الجوهري بين هيجل والرومانسية قائم على الوسيلة التي يستخدمها كل منهما للوصول إلى الحقيقة . إن طريق هيجل إلى المطلق طريق راسخ واضح المعالم لأنه يستعين بالمفاهيم الواضحة المحددة ، ويعتمد العقل وسيلة للوصول إلى الحقيقة ، وهي عنده واضحة لأنها تعبر عن المطلق ، عن المرحلة النهائية التي يصل اليها تطور العقل ، غير انه لابد لنا من الاشارة إلى ان الفنان عند هيجل لايصل إلى مستوى الفيلسوف في التعبير عن الحقيقة لأنه يعبر عنها بشكلها الحسي بينما الفيلسوف يصل إلى أعلى مستويات التعبير عن الحقيقة لاستعانته بالمفاهيم العقلية الواضحة ولتعامله مع الأفكار .

أما الرومانسي فهو يثق بالحدس والروح الملهمة ولايثق بالمنطق والعقل التحليلي ، ويعتبر الحدس ينبوع المعرفة النهائية ، واليقين المباشر الحاصل من الرؤيا الداخلية أعظم من البرهان المنطقي وأشد يقيناً (٢٦) .

وعلى الرغم من وجود هذا الاختلاف بينهما فهناك نقاط التقاء بين الأثنين فكلاهما يؤكدان على دور الفكرة في العمل الفني ، فهيجل يركز على الفكرة التي تعبر عن الباطن ، عن المثالي وبالأحرى عن المطلق ، هذه الفكرة متطورة تبحث دائماً عن شكل يناسبها . وآخر مرحلة تصل اليها هي المرحلة التي تكون فيها على ائتلاف مع ذاتها عند ذلك تتحرر من الشكل الحسي الخارجي لتعبر عن ذاتيتها . والرومانسية أيضاً تؤكد على الفكرة ، على المضمون ولاتضع للشكل أهمية رئيسية ، إلا إن المشكلة التي تعاني منها الرومانسية هي في « كيفية جعل المثالي واقعياً في اعمال الرومانسيين وكيفية التعبير عن الداخلي المجرد بالخارجي الملموس لذلك لجأت إلى الصور الرمزية للتعبير عن الفائق على الواقعي » (٢٧) . وهذا هو

---

(٢٦) راندال ، جون هرمان : المصدر السابق ص ٤٤ .

(٢٧) فرست ، ليليان : « موسوعة المصطلح النقدي – الرومانسية ، ترجمة د . عبد الواحد لؤلؤة ص ٥٢ ، منشورات وزارة الثقافة والفنون ، الجمهورية العراقية ، ١٩٧٨ .

نفس مايعانيه هيجل ، فمحاولته التوفيق بين الأضداد هي عينها محاولة الرومانسية التوفيق بين المضمون كفكرة روحانية والشكل كموضوع حسي عيني هو عينه التوفيق بين المثالي والواقعي فكلاهما يؤمنان بتوافق الأضداد والتطلع إلى الوحدة بين المتناقضات . والوحدة حقيقة يكشف عنها المنطق عند هيجل بينما الوحدة حقيقة يكشف عنها الحدس والوجدان عند الرومانسية (٢٨) .

ومفهوم التطور والنمو والاستمرارية في الطبيعة ينعكس بدوره على مفهوم التطور والنمو في التاريخ البشري عند الاثنين ، فالكون والطبيعة والانسان يقر بها كل من هيجل والرومانسية ،والكون كل مترابط متماسك متطور يسعى لغاية .. فاذا كان مفهوم التطور والوحدة ينطبق على الطبيعة فأحرى به أن ينطبق على الطبيعة البشريةلذا أصبح للتاريخ البشري أهمية كبيرةعند كل من هيجل والرومانسية ، فلكي نفهم فكرة أو عقيدة مالابد أن ندرس نموها وتطورها عبر التاريخ الحضاري الانساني (٢٩) .

الفنان والذاتيـــــة :

للفنان وذاتيته مكانة خاصة عند كل من هيجل والرومانسية ، فهيجل يعتبر الفن وسيلة الانسان للتعبير عن ذاتيته أو بالأحرى للتعبير عن وعيه لذاته ، ولأن الفن يعبر عن العلاقة القائمة بين الحس الظاهر وحياة الانسان الداخلية أو مايسميه هيجل الوعي أوالروح فان الفنان عند خلقه لأعماله الفنية لايخلق الأشكال والأصوات الحسية لذاتها وكما توجد في الواقع وانما تلبية لاهتمامات روحية متسامية فهي تنبعث من أعماق الوعي ، لذلك كان النشاط الفني نشاطاً روحياً لايتعامل مع افكار مجردة بل يجب أن يتضمن جانباً حسياً مباشراً (٣٠) .

---

(٢٨) امام ، امام عبد الفتاح : المنهج الجدلي عند هيجل ، ص ٩٣ وما بعدها ، دارالمعارف بمصر ، ١٩٦٨ .

(٢٩) امام ، امام عبد الفتاح : المصدر السابق ، ص ٩٥ .

(٣٠) هيغـــل : المدخل إلى علم الجمال ، ص ٧٥ ،

يمكن القول ان العمل الفني باعتباره وسيلة التعبير الذاتية يتضمن جانبين ، الأول وعي الفنان لخلجات نفسه وعواطفه ومشاعره باعتبارها أشياء ذاتية داخلية ، والثاني العلاقات العملية التي يقيمها الفنان مع العالم الخارجي ، فمن هذه العلاقات تتولد الحاجة الى التعبير عن العالم ، وباسباغ الذاتية عليه باعتباره جزءاً من هذا العالم ، وهو يفعل ذلك لكي يتعرف على ذاته في شكل الأشياء ، ولكي يتمتع بها كما لو انها واقع خارجي (٣١) .

« تنطوي الحاجة العامة إلى الفن اذن على جانب عقلاني يتمثل في ان الانسان ، بوصفه وعيا ، يظهر ذاته ، يزدوج ، يعرض نفسه لتأمله الخاص ولتأمل الآخرين ، وبالعمل الفني يسعي الانسان — وهو صانعه — إلى التعبير عن وعيه لذاته ، وتلك ضرورة كبرى تتبع من الطابع العقلاني للانسان الذي هو مصدر الفن وعلته مثلما هو مصدر كل نشاط وكل معرفة وعلتهما (٣٢) .

أما الفنان الرومانسي فقد تأثر تأثراً كبيراً بفلسفة « فخته » الذاتية حيث اعتبر الفرد وحدة المجتمع السليم وممثلا للارادة العامة وجعل المثل الاعلى للانسان في نمو امكاناته الفذة ونمو فرديته وشخصيته . والفنان الرومانسي شخص يتمتع بحساسية مرهفة وحدس وبصيرة استثنائية نفاذة نحو الحقيقة اللانهائية ، وهو يرتفع إلى مصاف الأبطال بل إلى مصاف الآلهة إذ يعتبر نفسه تجسيداً و تجلياً للروح المطلق كما في المثالية الألمانية ، والعلاقة الاستثنائية القائمة بين الحقيقة والفضيلة في موهبته أو جدت متعة خاصة عند كل من الفلاسفة والفنانين على حد سواء (٣٣) .

---

(٣١) هيغـــل : المصدر السابق ص ٦٨ .

(٣٢) هيغـــل : المصدر السابق ص ٦٩ .

(٣٣) فرست ، ليليان : ص ٥٢ .

(٣٤) Osborne, Harold, Aestheticо and art Theory, P. 133, London, 1978

وتأكيد الفنان الرومانسي على الذاتية خاق نوعاً من عدم التوازن بين قواه النفسيه وتطلعه إلى مالايمكن تحقيقه في عالم السياسة والأدب والفن مما جعل حياته تتصف بالقلق والحزن والغربة (٣٥) .

نرى مما تقدم أن كلا من هيجل والرومانسية يؤكد على ذاتية الفنان إلا ان ذاتية فنان هيجل وعي وعقل بينما ذاتية الرومانسية عاطفة ووجدان .

الفنان والعبقريـــــة :

ظهر مفهوم العبقرية في اللغة الانكليزية خلال القرن السادس عشر وكانت الكلمة مرادفة لمعنى موهبة طبيعية ، والعبقرية من الصفات المميزة لعصر الرومانسية ، وهي لاتعني اتباع قواعد قائمة أو مطابقة تقاليد موروثة بل تعني وضع قواعد جديدة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالفعالية الفنية . ومن هنا يمكن القول بأن العبقرية اساسها الابداع والخلق والابتكار ، فمن لايمتلك خاصية الابداع لايمكن أن يتصف بالعبقرية ولايكون فناناً أصيلا ، لذلك ينظر إلى الفنون الجميلة جميعها على انها نتاج للعبقرية .

ولو تتبعنا فكرة العبقرية في العصر الحديث لو جدناها من وضع الفيلسوف الألماني « عما نوئيل كانت » ففي كتابه « نقد الحكم » حدد معنى العبقرية بأنها موهبة طبيعية أو أستعداد أو قابلية عقلية فطرية تعطي القاعدة للفن وهي تتصف بالاصالة والابداع ، فالفن الجميل يكون ممكناً فقط اذا كان من انتاج العبقرية (٣٦)

ويضيف الكسندر جيرارد بان العبقرية هي القدرة على الابتكار والتي تعني ان الشخص العبقرى مؤهل لعمل اختراعات في العلم أو انتاج أعمال فنية مبتكرة ، فالصلة وثيقة بين العبقرية والابداع والخلق (٣٧) .

---

(٣٥) غنيمي ، هلال : ص ٥٥ .

(٣٦) Osborne, Harold, P. 133

(٣٧) Ibid, P. 141

والعبقرية الرومانسية بالاضافة إلى انها موهبة فطرية فهي ترتبط بالالهام أيضاً ، وتعود فكرة الالهام إلى زمن الألياذة والأوديسة التي تبدأ بالدعاء إلى ربات الفنون ـ بنات الاله زوس ـ اللواتي كن يلهمن الفنانين . فالالهام هنا يعتبر قوة الهية تمكن الفرد من القيام باعماله الفنية أي أن الالهام ـ منذ العصور الكلاسيكية القديمة ـ يعتبر قوة خارجية تجتاح الفنان ، وشكل من أشكال الامتلاك ، ولكن في عصر الروماسية تغير مفهوم الالهام ، فلم يعد الفنان مجرد اداة موصلة لقوى خارجية بل أصبح مصدر هذه القوى ، إذا ان الالهام موجود في داخله في الجزء الجزء اللاواعي من كيانه ، فبدلا من أن يكون وسيلة منفعلة أو صوتاً لقوة غريبة أصبح هو والحقيقة شيئاً واحداً (٣٨) .

لقد استخدمت كلمة « اللاوعي » في الادب الرومانسي قبل ان تأخذ شكلها السيكولوجي فقد استعملت من قبل « وردزورث » و « كولريدج » و « كارليل » و « بليك » الذي ذكر بان اشعاره كتبت له بواسطة روح آلهية ، وكذلك « كولريدج في قصيدته كوبلاكان. ويعتقد «وردزورث» بان الالهام عبارة عن قوة روحية صوفية أو قوى الطبيعة مجسدة تفجر الشعر في العقل ، أما كاركيل فقد ميز بين الشعر الطبيعي والشعر الاصطناعي فالأول هو اللاوعي والثاني هو الوعي ، وان اللاوعي علامة الخلق بينما الوعي علامة الصنعة (٤٠) .

أما هيجل فله مع العبقرية موقف مشابه بعض الشبه لموقف الرومانسية فهو يعتبرها موهبة طبيعية ، ويعتبر الفن خلقاً وابداعاً من قبل الموهبة . وعلى الرغم من اعترافه بان العبقرية موهبة طبيعية إلا انه يضع لها شروطاً منها احتواؤها على فكر منظم ومثقف اضافة إلى تدريب وممارسة ، ففي بعض الفنون تعتمد العبقرية على التقنية والخبرة والممارسة كفن العمارة والنحت فهما يحتاجان إلى مهارة يدوية لتطويع المادة المستخدمة في انتاجهما الفني ، وحتى الشعر ايضاً يحتاج إلى معرفة بالقوافي

---

(٣٨) Ibid, P. 139

(٣٩) Ibid, P. 138

(٤٠) Ibid, P. 139

مثلا . وهناك فنون أخرى ليست بحاجة إلى اساس اختباري واسع كالموسيقى مثلا لهذا تتجلى الموهبة فيها على نحو مبكر (٤١) .

فالعبقرية عند هيجل ليست استرخاء واستسلاماً لالهام من أجل انتاج أعمال فنية انما هي موهبة مع فكر منظم وممارسة عملية « والحق ان الفكر الذي لايعوزه التصميم لايتكشف خصباً ومعطاء إلا بعد تثقيفه بدراسة طويلة ومتبحرة»(٤٢) . وبالاضافة إلى ماتقدم ينبغي للفنان أن يكون ذا مقدرة فائقة بمعرفة العالم الخارجي والداخلي ، وأن يسبر أغوار النفس البشرية ليكون على علم بها ، لأن هذه المعرفة لها تأثير كبير على ابداعاته الفنية .

ولقد سخر هيجل من العبقرية المقرونة بالقدرة الالهية ـ العبقرية الرومانسية قائلا : « من يأخذ بوجهة النظر هذه عن النبوغ الالهي يرى الى الناس من أعلى الى أسفل ويجدهم محدودين ومسطحين ، لأنهم يبقون متعلقين بحيال الحق والأخلاق وينزلون هذه السفاسف منزلة الأشياء الجوهرية ، على هذه الشاكلة يمكن للفرد أن يحيا حياة فنان كهذه ، أن يقيم علاقات مع آخرين .. لكنه يرتأي بصفته نابغاً وبالنظر إلى الواقع الذي يعزوه إلى نفسه وبالنظر إلى نشاطه الخاص وبالقياس إلى العام بما هو كذلك يرتأي أن هذه العلاقات جميعاً غير ذات وزن ويعاملها من عالي سخريتـه » (٤٣) .

الفنان والخيـــــال :

يميز هيجل بين الخيال المبدع للفن والخيال العادي ، فالخيال المبدع هو الخيال الذي ينتج الاعمال الفنية ، و « التخيل هو الذي يضفي على هذه المضامين أشكالا حسية .. الخيال الخلاق في الفن أو التخيل هو خيال روح عظيم ونفس

---

(٤١) هيغـــل : المدخل إلى علم الجمال ، ص ٦٤ ومابعدها .

(٤٢) هيغـــل : المصدر السابق ص ٦٥ .

(٤٣) هيغـــل : المصدر السابق ص ١١٧ .

عظيمة ، خيال يعقل وينجب تمثيلا واشكالا مسبغاً على أعمق الاهتمامات الانسانية واكثرها عمومية تعبيراً مجازياً حسياً محدداً واضحاً » (٤٤) .

أما الخيال الرومانسي فهو ميزة من مميزات عصر الرومانسية له مفهوم تعبيري ، ويعتبر وسيلة الفنان للنفاذ إلى الحقيقة اللانهائية . والايمان بالخيال كان كان جزءاً من الأيمان بالفردية والذاتية السائدة آنذاك . ومنذ عصر النهضة أصبحت البراعة الفنية مرادفة للخيال ، وغالباً مايقال عن العمل الفني انه خيالي كي ينال الاستحسان ، واحلام الفنان وآماله تنطلق حرة في عالم الخيال لذلك كان هذاالعالم أحب الى الرومانسي من عالمه الواقعي (٤٥) .

وليس من الضروري أن يكون الخيال قوة لتشكيل صورة ذهنية بل يمكن أن يكون قوة عقلية لصياغة التجربة بشكل جديد من أجل خلق وضعية خيالية ، وبشعور عاطفي معبر عن أماني الآخرين .

لم يكن للكلاسيكية القديمة نظرية في الخيال بهذا المعنى ، ولم تشهد أي قوى الخيال والانتاج الفني ماعدا تخيلات عقلية يمكن أن تساعد الفرد في نقل حي عن وضعية ما إلى الآخرين ، فلقد تحدث افلاطون عن الخيال مثلا وربطه بنظريته في المعرفة ، إلا انه وضعه في أدنى مراتب الملكات العقلية بينما وضع العقل في المرتبة العليا (٤٦) .

والتطلع إلى المجهول يجعل الرومانسي يفضل عالم الخيال على عالم الواقع ، لذا يندفع نحو احضان الأبدية ويبتعد عن الحاضر محلقاً بخياله نحو الماضي البعيد والمستقبل المرتقب ، وقد كتب نوفاليس يقول : «لم أعلم أن الخيال مرتبط ارتباطاً وثيقاً

---

(٤٤) هيغل : المصدر السابق ص ٨٠ ومابعدها .

(٤٥) Osborne, Harold, p. 196.

(٤٦) Ibid, P. 143.

بكل ماهو غير حقيقي ، بكل ماهو حيواني ، ولكني أعلم كذلك كيف يشبه الخيال كله الأحلام ، كيف يحبب الليل واللامعنى والوحدة » (٤٧) .

الحرية في الفــن :

يؤمن هيجل والرومانسية بالحرية ، فالحرية عند هيجل تبرز في النواحي الفنية بشكل واضح وجلي فهو لايفرض على الفن الالتزام بقواعد ثابتة معينة لأن القواعد الثابتة في رأيه انتقاء الحرية في العمل الفني ، فالقواعد من اختصاص العمل الآلي الخارجي الذي لايعطي سوى نتائج شكلية ، بينما الفن نشاط الفكر ، نشاط الروح الذي لايتمثل إلا لذاته ومادام كذلك فلا يمكن تقييده بقواعد خارجية تفرض عليه . ولما كانت الفكرة متطورة فليس من المعقول أن تكون في شكل ثابت لايتغير (٤٨) .

وحين رفض هيجل مبدأ المحاكاة فقد أعطى لحرية التعبير قيمة كبيرة ، فالمحاكاة — في نظره — تقليد أمين لما هو موجود فعلا ، وهذا معناه حرمان الفنان من حرية التعبير ، فرفضه للمحاكاة تأكيد ايمانه بحرية الفن .

أبعد هيجل الصدفة عن الفن ، لأن الفن عنده من نتاج الروح ومن ابداع التخيل الحر ، فالفكرة تبحث عن الشكل المناسب لتتجسد فيه ، فلكل فكرة شكلها المناسب واللائق ، والفن الأكثر رقياً هو الفن الذي تكون فيه الفكرة متجسدة في الشكل ، فيكون الشكل هو الشكل الحقيقي والفكرة التي يعبر عنها تمثل التعبير عن الحقيقة فالتطابق بين الفكرة والشكل يعبر عن المثال (٤٩) . ولايستخدم الفن من أجل المنفعة كما وانه لايستخدم من أجل رغبة حسية لأن الفن يعبر عن مضامين روحانية ممثلة تمثيلا حيا ، ولأنه من نتاج الروح لذلك فهو يستخدم حاستين متساميتين هما السمع والبصر بينما بقية الحواس تستخدم في الاشياء المحسوسة المادية (٥٠) .

---

(٤٧) بورا ، موريس : الخيال الرومانسي ، ترجمة ابراهيم الصيرفي ، ص ٩ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧ .

(٤٨) هيغــل : المدخل إلى علم الجمال ، ص ٦١ ومابعدها .

(٤٩) هيغــل : المصدر السابق ، ص ١٢٩ ومابعدها .

(٥٠) هيغــل : المصدر السابق ، ص ٧٨ ومابعدها .

ومنذ عصر الرومانسية أصبح للحرية معنى جديد فهي ليست امتيازاً لفئة معينة في المجتمع ، وليست هبة تعطى ، انما هي حق لجميع الطبقات وهي في مجال الفن حرية مطلقة للعباقرة وحدهم (٥١) ، وتجد التلقائية والحرية صدى عميقاً في ذاتية الفنان الرومانسي ، لذلك فهو يعبر عن مشاعره وانفعالاته انطلاقاً من مبدأ الحرية وليس تقليدا لهذا أو لذاك ، ولا ارضاء لرغبات جمهور معين أو أذواق فئة معينة ، بل هو تأكيد على نمو الحرية والفردية ، وقدرة التعبير عن الذات هي الغاية للحياة والثقافة (٥٢) .

وكلمة أخيرة نختتم بها هذا البحث فنقول على الرغم من أن هيجل فيلسوف مثالي ، وعلى الرغم من ايمانه بالعقل والمنطق مطلقا الا أننا نستطيع أن نشير الى بعض نقاط برزت لنا اثناء البحث تبين مدى تشبع فلسفة هيجل الغنية على وجه الخصوص بالروح الرومانسية ، فلقد عاصر هذه الحركة زمنيا وفكريا ، وكانت له صلات ببعض دعاتها ، واستنادا الى ما لمسناه أثناء بحثنا يمكننا القول بأن هيجل تأثر بجوانب عديدة من الحركةأ الرومانسية ، فكلاهما اعطي أهمية كبيرة « للفكرة » واكد على دور الفنان في العمل الفني وركزا اهتمامهما على ذاتية الفنان بوجه خاص ، كما اعطيا مكانة ممتازة للحرية وابرزا قيمتهـا في تعبير الفنان عن ذاتيته ، وكان للخيال عندهما قيمة كبيرة بالاضافة الى اهمية العبقرية ــ في عملية الخلق الفني ــ باعتبارها موهبة طبيعية ، ثم تأكيدهما على أهمية التطور وبخاصة التطور التاريخي للحضارة البشرية .

وأخيرا يمكن القول أن لهيجل جوانب رومانسية عديدة الا انها تسير بهدى من العقل والمنطق دون العاطفة والوجدان .

(٥١) اسماعيل ، عز الدين : الفن والانسان ، ص ١١٦ ، دار القلم ، بيروت ١٩٧٤ .

(٥٢) راندال ، جون هرمان : ص ٤٦ .

المصادر :

١- اسماعيل ، عزالدين : الفن والانسان ، دار القلم ، بيروت ١٩٧٤

٢- امام ، امام عبد الفتاح : المنهج الجدلي عند هيجل ، دار المعارف بمصر ١٩٦٨ .

٣- برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، ترجمة د . محمد فتحي الشنيطي ، حـ ٣ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧ .

٤- بوخينسكي : تاريخ الفلسفة المعاصرة في اوربا ، ترجمة عبد الكريم الوافي ، مؤسسة الفرجاني ، طرابلس ، ليبيا .

٥- بورا ، موريس : الخيال الرومانسي ، ترجمة ابراهيم الصيرفي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٧ .

٦- جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، حـ ١ ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٧١ .

٧- راندال ، جون هرمان : تكوين العقل الحديث ، ترجمة جورج طعمة ، حـ٢ ، دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٦٦ .

٨- غنيمي ، هلال : الرومانتيكية ، دار العودة ، بيروت ، ١٩٧٣

٩- فرست ، ليليان : موسوعة المصطلح النقدي — الرومانسية — ترجمة د . عبد الواحد لؤلؤة ، منشورات وزارة الثقافة والفنون ، الجمهورية العراقية ، ١٩٧٨ .

١٠- هيبوليت، جـان : دراسات في ماركس وهيجل، ترجمة جورج صدقني، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧١ .

١١- هيغـل : المدخل الى علم الجمال، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ١٩٧٨ .

١٢- هيغـل : فكرة الجمال، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٨ .

بسم الله الرحمن الرحيـــــم

التكامل الغذائي في العالم الاسلامـــــــــي

نعمان دهش العقيلـي
كلية الآداب ـ جامعة بغـداد

ان مفهوم التكامل يعني ايجاد كيان اقتصادي واجتماعي كبير يجمع بين عدد من الوحدات الصغيرة ثم يعمل على تقوية وشائج الارتباط بهذا الكيان الكبير وصولا الى منافع اقتصادية واجتماعية مشتركة ولذلك فان اهدافه تتمثل في تجميع جهود وامكانات الدول الاعضاء في سبيل كفاءة استغلال الموارد المتاحة وايجاد فرص اكبر لتحقيق التنمية بحيث يمكن لجميع الاعضاء الاستفادة منها بدرجات متكافئة عن طريق تنسيق خطط التنمية الغذائية في مختلف الاقطار الاسلامية فتؤدي الى تحقيق زيادة في الانتاج مع قلة في كلفته مما يساعد على تخفيض اثمان السلع الغذائية المنتجة . وهذه حقيقة هامة يجب مراعاتها نظرا لتدني المستوى المعاشي في كثير من اقطارنا الاسلاميــــة .

وتزداد اهمية التكامل الغذائي ايضا بسبب ازمة الغذاءالعالمية التي صاحبت زيادة عدد السكان في العالم . (١) وقد شهدت الاقطار الاسلامية زيادة سكانية واضحة في اقطارها واصبحت مراكز استهلاك كبيرة في العالم وفي الوقت الذي زاد فيه انتاج المواد الغذائية في البلدان المتقدمة فان انتاجها في العالم الاسلامي قد تضائل

(١) كان سكان العالم حوالي ٧٠٠ مليون في سنة ١٨٠٠ ارتفع الى ١٦٠٠ مليون عام ١٩٠٠ والى ٣٠٠٠ مليون عام ١٩٦٠ والى ٣٩٠٠ مليون عام ١٩٧٥ ويقدر ان يصل الى ٦٥٠٠ يصل الى ٦٥٠٠ مليون عام ٢٠٠٠ راجع د . زياد الحافظ . ازمة الغذاء في الوطن العربي ، معهد الانماء العربي – بيروت / ١٩٧٦ .

بالنسبة لحاجاته وهذا مما زاد من تبعية الاقطار المستوردة للمواد الغذائية للدول المتقدمة المنتجة والمصدرة لها وتبقى المشكلة مادام الانتاج الزراعي لايغطي الحاجات ، كما ان ارتفاع اسعار المواد الغذائية قد اثر في ميزانيات الاسر المتوسطة والفقيرة اذ اصبحت تنفق معظم مواردها على الغـذاء .

وهذا الوضع يفرض اتخاذ التدابير الضرورية لمجابهة الطلب الغذائي المتزايد والعمل على زيادة الانتاج الزراعي نباتياً ، وحيوانياً ولتحقيق ذلك ينبغي معرفة ظروف الانتاج الزراعي ونوعيته في كل قطر من اقطارنا الاسلامية ومن ثم تحديد اقاليم الانتاج لكل نوع منها .

تختلف ابعاد جغرافية التكامل في انتاج المواد الغذائية في العالم الاسلامي عما هو مألوف بين دول العالم . فأن اختلاف ظروف المناخ بين هذه الدول من مناخ مداري رطب الى مداري جاف الى معتدل شبه جاف قد حدد الامكانية الزراعية من ناحية وفرض نوع المحاصيل التي يمكن ان تزرع من ناحية اخرى . كما ان الشريعة الاسلامية السمحاء قد حددت نوع الحيوان الذي يربى . وكان نتيجة ذلك ان اعتاد المسلمون في اقطارهم المختلفة على تناول انواع غذائية مختلفة من قطر لآخر . ولايمكن تغيير هذه العادات الغذائية بسهولة في فترة قصيرة . وعليه فان خطط التنمية الزراعية ومفهوم التكامل الغذائي يجب ان يأخذ بنظر الاعتبار هذه الحقائق الغذائية ذات الطابع الاجتماعي فعلى سبيل المثال يكون الرز والاسماك من المواد الغذائية الرئيسية في اقطار جنوب شرقي اسيا الاسلامية في حين يكون القمـح ومنتجات الحيوان (الاغنام) مادة غذائية اساسية في كثير من اقطارنا الاسلامية بينما تحل الذرة في اقطار اخرى محل الرز والقمـح .

وسوف نحاول في بحثنا هذا القاء نظرة عامة على جغرافية العالم الاسلامي الزراعية حتى يمكن ان نبين بعض نواحي التكامل الغذائي فيه ولعل بداية هذا الموضوع تقودنا الى استعراض المساحات الخاصة لزراعة المحاصيل الغذائية الاساسية في هذه الاقطار .

وقد ظهر لنا ان القمح والشعير والذرة تشغل اكثر المساحات المخصصة لزراعة مختلف المحاصيل . في حين تحتل الاغنام المكانة الرئيسية باعتبارهـــا مصدرا من مصادر اللحوم في العالم الاسلامي . وذلك لأن الماشية بانواعها المختلفة التي يكثر وجودها عاذة حيث المرعى الجيد اوماينوب عنها من مادة العلف كما هي الحال في المناطق الاسلامية المدارية الرطبة ولكنها لاتربى من أجل لحومها والبانها وانما تستغل اعداد كبيرة منها في النقل وفي العمليات زراعية المختلفة فضلا عن ان مايربى منها في المناطق الحارة الرطبة لايعد من الابقار الغنية بالبانها .

وعلى صعيد آخر تنحصر تربية الماعز في المناطق الجبلية الوعرة او في المناطق الجافة وهما من المراعي الفقيرة التي يطرد اليها الماعز وهي مناطق بعيدة عن الاسواق عادة ثم ان هذه المناطق لاترعى فيها اعداد كبيرة من الماعز وذلك لضعف قدرة الارض على الاعالة في مثل هذه المناطق اذ هي لاتساعد على تربية اعداد كبيرة منها وذلك لضعف قدرة الماعز على منافسة الاغنام في المراعي الملائمة لها لأن ماتدره الاغ ام من دخل اكثر من دخل الماعـــز . .

ولذلك كله اعتمدنا هذه المحاصيل — القمح والشعير والرز والذرة والاغنام في دراستنا لكشف صورة توزيعها الجغرافي ومعرفة الظروف التي يمكن ان تساهم في توفير تكامل غذائي بين الدول الاسلامية . وتحقيقاً لهذا الغرض اعتمدنا قانونا احصائيا بسيطاً هو الانحراف الربيعي لرسم خرائط التوزيع الجغرافي لكل محصول على حدة حتى يتسنى مقارنة خريطة باخرى وفق معيار موحد يمكننـا بموجبه التوصل الى الاقاليم الغذائية في العالم الاسلامي وحتى يمكى في ضوئها وضع توصيات عامـــة .

وسوف نقتصر على مناقشة ظروف الانتاج في اقطار المجموعة الاولى والثانية لانها تمثل مناطق تركز الانتاج وعلى هذا النمط سوف نعالج بقية المحاصيل على النحو الآتـــي : —

القمـــح : ـ

يظهر من خارطة توزيع القمح ان المناطق الرئيسية لانتاجه التي تزيد فيهـا مساحة الاراضي الزراعية المخصصة لزراعته على اكثر من (٨٨٧) الف هكتار تنحصر في كل من تركيا والباكستان وايران وافغانستان والجزائر والمغرب وسوريا والعراق وتونس . ان اغلب هذه الاقطار تتمتع بظروف مناخية ملائمة لانتاج القمح الشتوي في حين ينعدم انتاج الربيعي منه . وتحدد كميات الامطار الساقطة شتاء في هذه الاقطار واقع ومساحة الاراضي التي تزرع فعلا . وباعتماد الوسائل العلمية يمكن زيادة الانتاج كما يمكن زيادة المساحات عن المناطق الحدية التي لاتكفي فيها الامطار باعتماد الرى المباشر في المناطق التي تتوفر فيها مياه الانهار كالعراق وسوريا والباكستان على سبيل المثال .

اما اقطار المجموعة الثانية حيث تتراوح فيهـا المساحة المخصصة من (٥ر٤٧ ٤ر٨٨٧) الف هكتار فتشمل كل من مصر والسودان والبانيا وبنغلاديش والسعودية والاردن وليبيا وفلسطين واليمن الشمالية . فبالرغم من ملائمة الظروف المناخيـة فيها هناك عوامل تحكمت في زراعته كشحة المياه كما هي الحال في السعودية وليبيا وضعف منافسة القمح لمحاصيل اخرى اكثر دخلا كما هي الحال في بنغلاديش حيث تعاني زراعته من منافسة الرز .

وتظهر هنا الحاجة ايضا الى مشاريع الخزن والرى لزيادة المساحات المزروعة للمساهمة في تطمين حاجة المسلمين في اقطارهـــم .

وتبلغ كمية انتاج القمح السنوي في اقطار العالم الاسلامي حوالي (٤٦) مليون طن ويعني هذا ان نصيب الفرد في الاقطار الاسلامية من القمح لايزيد على (٧٣) كغم . وهذه الكمية ضئيلة جداً يجب زيادتها باستخدام الاساليب العلمية الحديثة في الزراعة .

وهنا تتضح حرية حركة رأس المال من قطر الى قطر وحرية جريان المياه لتطوير الانتاج الزراعي وذلك بتزويد الاقطار التي يقل فيها المال والتي تشح فيها

والمقصود من ذلك ان حرية حركة رأس المال وجريان الماء من قطر الى آخر عندما توجد حاجة ماسة اليهما .

الشعير : ـ

يظهر من خارطة توزيع انتاج الشعير ان المجموعة الاولى وهي كل من تركيا والمغرب وايران وسوريا والجزائر والعراق وافغانستان وتونس وليبيا ، تزيد فيها نسبة المساحة المزروعة عن (٢٤٣) الف هكتار وهنا يلاحظ التطابق مع المجموعة الاولى في انتاج القمح عدا الباكستان كما دخلت ليبيا ضمن هذه المجموعة وذلك لملائمة ظروف المناخ والسطح والتربة اللازمة لانتاجها من جهة والنواحي البشرية من جهة اخرى اذ من المعلوم ان زراعة الشعير تتم غالباً في المناطق التي لايمكن انتاج القمح فيها اما بسبب قلة الامطار او لتردي خصوبة التربة لسبب او لآخر . ولذلك فان التوسع في انتاجه ضمن هذه المجموعة لايمكن ان يتم على حساب القمح اذ هو لايمكن ان ينافسه في هذه الناحية ولذلك يستحسن ان تكون الزيادة هنا الرأسية وليس الافقيـــة .

اما أقطار المجموعة الثانية فتشمل كل من الباكستان واليمن الشمالية ولبنان ومصر والاردن وفلسطين وبنغلاديش والسعودية والبانيا وتتراوح نسبة المساحات المزروعة بين (٤ ر٥ ـ ٢٤٣) الف هكتار وبالرغم من ملائمة الظروف المناخية في انتاجه الا ان زيادة ذلك تواجه صعوبات اهمها منافسة المحاصيل الاخرى كمنافسة القمح في مصر والباكستان مثلا والرز في بنغلاديش .

ولكونه مادة علفية مهمة فمن الضروري العمل على زيادة انتاجه كلما سنحت الظروف . وتبلغ كمية الشعير المنتجة في العالم الاسلامي حوالي (١٣) مليون طن وهي كمية قليلة تدعو الحاجة الى زيادة الكميات المنتجة منـــه .

الرز : ـ

يظهر من التوزيع الجغرافي للمساحات المخصصة لزراعة الرز انه يتركز في الجهات الرطبة وشبه الرطبة في الاقطار الاسلامية التي تتوفر فيها ظروف المناخ

المداری او في بعض الاقطار الجافة صيفاً حيث تتوفر مياه الری بكميات تعادل مايسقط من الامطار وبكلفة اقتصادية وتشمل المجموعة الاولى اقطار كل من بنغلاديش اندونوسيا والباكستان وماليزيا ، ومصر وغينيا وايران ونيجيريا وافغانستان التي تحصر فيها مساحة قدرها اكثر من (١٧٦) الف هكتار . ويصبح الرز غذاء رئيسياً في الاقطار الاربعة الاولى من هذه المجموعة حيث تحتل زراعته اغلب الاراضي الصالحة لزراعته وذلك لملائمة الظروف المناخية وتوفر الايدى العاملة حيث الكثافة السكانية العاليــــــة .

إما اقطار المجموعة الثانية والتي تتراوح فيها نسبة الاراضي المزروعة بين (٩ ر٤ — ١٧٦) الف هكتار فتشمل كل من مالي والسنغال وتركيا والعراق وتشاد وغنيا والنيجر والسودان والمغرب . وفي هذه المجموعة يمكن التوسع في زراعته اذا تم تأمين المياه اللازمة من الری بكلفة اقتصادية وذلك باقامة مشاريع الخزن والری من الانهار الجارية في معظم هذه الاقطـــار .

وبلغ انتاج الرز في العالم الاسلامي حوالي (٥ ر٥٣) مليون طن سنويا في عام ١٩٧٦ اى ان نصيب الفرد المسلم حوالي ٨٥ كغم سنويا وهي كما نلاحظ نسبة ضئيلة تدعو الحاجة الى زيادة الانتاج سوا ء كان بصورة رأسية او افقية ..

الذرة : —

ويظهر من خارطة التوزيع الجغرافي للمساحات المخصصة لزراعتها انهـا مدارية رطبة وتتوفر فيها المياه بكلفة اقتصادية وتشكل نسبة الاراضي المزروعة اكثر (٥ ر١٢٢) الف هكتار في كل من اندونسيا ونيجيريا ومصر والباكستان وتركيا وافغانستان والمغرب وغينيا والبانيـــا .

اما أقطار المجموعة الثانية والتي تتراوح نسبة الاراضي بين (٩ — ٥ ر١٢٢) الف هكتار فتشمل كل من الصومال ومالي والسودان واليمن الشمالية والسنغال وايران وسوريا والعراق وتشاد وفي هذه المجموعة كما في المجموعة الاولىيمكن التوسع في المساحات المزروعة اذ ان ملائمة الظروف المناخية تجعل امكانية انتاجها

مرتين في السنة اضافة الى قصر فترة نضج الحاصل ، ففي العراق على سبيل المثال تزرع في الربيع وتنضج في اوائل الصيف كما تزرع ثانية في اواخر الصيف وتنضج في اوائل الخريف . وهذا يمكن ان يعطينا تصوراً واضحاً للامكانيات الطبيعية المتوفرة لزيادة انتاج هذا المحصول الذى يتخذ في كثير من الاقطار المدارية غذاء رئيسيا للطبقات الفقيرة اضافة الى اتخاذه علفا ومادة أولية في الاغراض الصناعية الاخـــرى .

الاغنـــام : —

تعد الاغنام الحيوان الرئيسي الذي يربى في المناطق الجافة او في الاراضي الزراعية المروية من اجل لحومه والبانه ومنتجاته الاخرى .

ان مناطق القمح والشعير التي هي في الاساس من الفصيلة النجيلية لذا فان مناطق زراعتها تتوفر فيها حشائش المراعي كما تكون منتجات المزارع العرضية مادة علف اضافية . ولهذا غالباً ماترتبط تربية الاغنام ارتباطاً مباشرا ومساحات الاراضي المخصصة لزراعة هذين المحصولين . ولهذا كانت الاغنام المصدر الرئيسي للبروتين الحيواني في هذه المناطق وذلك لفقر هذه المراعي وعدم امكانيتها لاعالة اعداد كبيرة من الماشية من ناحية او لضعف منافسة تربية الماعز لتربية الأغنام في مثل هذه المناطق من ناحية الاخرى

وتخطيا لمعايب الارقام المطلقة فقد اخذنا بنظر الاعتبار نسبة مايصيب الفرد الواحد في كل قطر من الاقطار الاسلامية من اعدادها التي تربى وذلك بتقسيم عدد الاغنام على مايصيب كل الف شخص من المسلمين في اقطارهم المختلفة منها . وقد قمنا بعمل الخارطة التي تمثل توزيع الاغنام على هذا الاساس . وظهر ان اقطار المجموعة الاولى التي يزيد فيها نسبة مايصيب الالف شخص اكثر من (٨١٧) وهي تمثل كل من الصومال وموريتانيا وليبيا واليمن الشمالية وايران وتركيا والمغرب وافغانستان وسوريا وواضح ان هذه الاقطار تتميز بمراع طبيعية ومن

الممكن العمل على زيادة اعداد الاغنام اذ يمكن تربيتها وتحسينها باتباع الوسائل العلمية لهذا الغرض .

اما اقطار المجموعة الثانية التي تمثل فيها نسبة مايصب الالف شخص بين ٥ ر٣٥٨ – ٨١٧ (فهي كل من تشاد والسودان ومالي والعراق وتونس واليمن الجنوبية والجزائر والنيجر والسنغال . وفي هذه المجموعة يمكن زيادة الثروة الحيوانية بتوفير مساحات اضافية تخصص للرعي وتوفير الاعلاف اللازمة ايضاً .

ان تجاوز الاغنام الخارجية وان كانت محدودة في الدول الاسلامية ومقتصرة على بعض الدول المتجاورة الا انه يمكن تكثيرها لانها تجمع بين تواضع الماعز نسبياً في متطلباتها ومردودها الاقتصادى الجيد لتمكن هذه الاقطار من سد حاجة بقية اقطار العالم الإسلامي ولاسيما اقطار المجموعة الثالثة والرابعة لشدة حاجتها الى منتجات الثروة الحيوانية (١) ويمكن ان نجمل توزيع الانتاج الغذائي في العالم الاسلامي بما تعكسه الخرائط .

ان هناك اقليما يجمع في الغالب بين انتاج الحبوب (القمح والشعير) والانتاج الحيواني (تربية الاغنام) وأقليماً لانتاج الرز واخر لانتاج الذره وان تداخلت زراعة بعضهما مع بعض بصورة عامة كما يتضح من دراستنا ان هناك نقصا غذائيا واضحا في العالم الاسلامي حيث تقل المقادير من هذه المحاصيل على انفراد وجملة عن توفير السعرات الحرارية اللازمة للمسلمين عامة . اذ بينما يبلغ معدل انتاج الفرد في غرب اوربا (٢) (٥٥٠) كغم من الحبوب الاساسية لايتجاوز ١٨٥ كغم منها في العالم الاسلامي وهذا النقص لايسد الا عن طريق الاستيراد فعلى سبيل المثال ارتفعت قيمة استيرادات اقطار الوطن العربي وهي التي تشكل نسبة كبيرة من العالم الاسلامي من المواد الغذائية والزراعية من ٧ ر١ مليار دولار

---

(١) تقدر عدد الاغنام بحوالي (٢٢٥) مليون رأس في العالم الاسلامي .

(٢) جاكلين ب . غاتيه ، جغرافية السكان ، ترجمة الدكتور حسن الخياط والدكتور مكي محمد عزيز ، بغداد ١٩٧٤ . ص ٤٣٨ .

عام ١٩٧٠ الى ٨ مليار دولار عام ١٩٧٦· (١) الا ان مما يخفف حدة هذه المشكلة ويبشر بالخير من ناحية اخرى التقاليد الغذائية في بعض الاقطار دون غيرها إذ قسما منها تنتج مايفيض عن حاجته والشيء الاخر هو توفر الامكانية لزيادة الانتاج افقياً ورأسياً اذ ان العالم الاسلامي تتوفر فيه الثروة المالية الضرورية لدعم المشاريع الزراعية الكبيرة ومثال ذلك التوسع الزراعي الذى يشهده القطر العراقي نتيجة التوسع في مشاريع الرى من اقامة السدود وخزانات المياه واستصلاح الاراضي فقد بلغت نسبة الانفاق على النواحي الزراعية خلال الفترة ١٩٧٠ ــ ٩٧٨ حوالي ٧ر٠٠٠ مليون دولا ذلك ان الزراعة ثروة متجددة على خلاف الثروة المعنية المعرضة للنضوب . هدا ويمكن ان تتخذ الاتفاقية المائية المقترحة بين الكويت والعراق مثالا لحرية انسياب المياه وما تم بين السودان ودولة الامارات العربية المتحدة مثالا اخر على التعاون وتوفير الاموال اللازمة لتطوير الزراعة في منطقة الجزيرة . ومثل هذه الامثلة نراها في خطط التنمية الزراعية في المملكة العربية السعودية واقطارنا في الشمال الافريقي .

وفي الختام ايها الاخوة لايخفى عليكم ان هذا البحث مجرد محاولة للتعرف على بعض جوانب المشكلة الغذائية في عالمنا الاسلامي .

ولا يسعنا في هذا المجال الا ان ندعو الله مخلصين ان تتظافر جهودنا على تكوين بنك للمعلومات الجغرافية تعين للباحث الجغرافي على دراسات تفصيلية اكثر دقة لحل كثير من المشكلات التي تجابه الزراعة في العالم الاسلامي ..

والله ولي التوفيـــــق

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاتـــه .(٢)

---

(١) الامن الغذائي ضرورة قومية ملحة جريدة الثورة عدد ٣٠٥٥ في ١١/ ٧ / ١٩٧٨ .

(٢) القى هذا البحث في المؤتمر الجغرافي الاسلامي الأول المنعقد في الرياض في المملكة العربية السعودية في ٢١ / ٢ / ١٩٧٩ .

المصادر العربيـة : ـ

١ ـ جاكلين ب . غارنية . جغرافية السكان . ترجمة الدكتور حسن الخياط والدكتور مكي محمد عزيز بغداد مطبعة العاني ١٩٧٤ .

٢ ـ جريدة الثورة ، الأمن الغذائي العربي ضرورة قومية ملحة ، العدد ٣٠٥٥ في ١١ / ٧ / ١٩٧٨ .

٣ ـ د . زياد الحافظ ، ازمة الغذاء في الوطن العربي ، معهد الانمار الوطني بيروت ١٩٧٦ .

٤ ـ مجلة الاقتصاد العربي ، الامن الغذائي ضرورة حيوية وامكانية متاحـة العدد ٢٤ حزيران / ١٩٧٨ .

٥ ـ نادية مصطفى . اين يبدأ التكامل العربي ، مجلة المستقبل العربي العدد ١ بيروت ١٩٧٨ .

٦ ـ د . صلاح الدين الشامي و د . زين الدين عبد المقصود . جغرافية العالم الاسلامي الاسكندرية ١٩٧٤ .

المصادر الاجنبيـــة : ـ

1. F. A. O. PRODUCTION YEAR BOOK, Vol. 30, 1976

2. THE EUROPA, YEAR BOOK, A WORLD SURVEY, Vol. I. II, 1974.

3. ATLAS OF THE ARAB WORLD ANC MIDDL EAST, DJAMBATAN. AMSTERDAM. NETHERL AND, 1960

القراؤون : تاريخهم ، مذهبهم وادبهم

الدكتور محمد عبد اللطيف عبد الكريم
مدرس العبرية واللغات السامية
كلية الآداب ــ جامعة بغداد

يطلق الاسم (القراؤون ــ القرائيون) على واحدة من اشهر الطوائف اليهودية ، ظهرت بداياتها في أوائل القرن الثامن الميلادى ، حاملة اتجاها جديدا في الفكر الديني اليهودى ، ومطورة أياه على مر القرون لتقيم مذهبا خاصا في الفكر الفلسفي الديني اليهودى ، يتميز بشكل اساسي برفضه للتراث التلمودى الرباني .

ويطلق في العبرية على الطائفة (قارائيم ، بني مقرا ، بعلي مقرا) أى (اهل التوراة) وفي التسمية اشارة الى ان افراد الطائفة انما يعتمدون التوراة فقط مصدراً مباشراً للتشريع الديني ويرفضون القانون الشفوى (The Oral Law) ومع هذا فقد قدم تفسير آخر للكلمة يستند الى المعنى الآخر للفعل (قارا) أي (دعا) ، وبذلك يطلق على افراد الطائفة اسم (الدعاة) (١) ، ويراد به انهم دعاة للمذهب الجديد .

---

(١) تنظر مادة (Karaites) في
Encyclopaedia Judaica, Jerusalem (1971-72): Encyclopedia of Religion and Ethics (Vol. VII)
وغني عن القول ان الاثر العربي واضح في اطلاق مصطلح (الدعاة) على افراد هذه الطائفة ، اذ هو تقليد لما جرت عليه العرب من استعمال للمصطلح .

٢ — ظهور الطائفة وتطورها التاريخي

لم يطلق الاسم (القراؤون) على الطائفة الا في القرن التاسع ، أما ماكان يطلق على الطائفة قبل ذلك فهو اسم (العانانية) نسبة الى اسم مؤسسها عانان بن داود . وعانان هذا هو الابن الاكبر لداود اخي يعقوب رأس الجالوت ، وقد أقام في الشرق مدة قبل عودته الى بابل حيث تتلمذ على يد اشهر علماء عصره : يهوداي كاون .

ولما كان عانان الابن الاكبر سنا فقد هيأ أمره ليكون رأساً للجالوت ، وذلك بعده نفسه وليا للعهد ؛ الا أن الذى حدث عند وفاة رأس الجالوت هو تخلي علماء اليهود المتنفذين في الجالوت عن عانان واللجوء الى اخيه الاصغر حنانيا فاختير من قبلهم لرئاسة الجالوت ،ولا نشك في ان هؤلاء العلماء قد رأوا في عانان منذ بداية أمره نظراً خاصاً وعقلا متسماً بالكثير من الاستقلال مما حدا بهم الى تفضيل حنانيا عليه وتقديمه لهذا المنصب الشريف . وقد دفع ذلك عانان الى ان يرى أن في الامر اجحافا في حقه ، فرفض بشكل بات هذا القرار والاعتراف بأخيه رأسا للجالوت ، وقد اعقب هذا الرفض جملة من الاحداث التي ربما اتخذت طابعا سياسيا ، اذ ان اختيار حنانيا رأساً للجالوت قد ووفق عليه من قبل الخليفة ، ومعنى ذلك أن أى رفض لقرار كهذا يعد خروجا على طاعة الخليفة والولاء له ، وهذا ما حدث لعانان فقد ادخل السجن بهذه التهمة. وتشير الروايات التاريخية الى ان عانان كان معرضاً لعقوبة قاسية ، الا أنه أنقذ من ذلك بفضل نصيحة قدمها له فقيه كبير كان زميلاً له في السجن — رجح المؤرخون انه يكون ذلك الفقيه الامام ابا حنيفة النعمان الذى كان ملقى في السجن آنذاك — (٢) ، وقد كانت تلك النصيحة تتلخص في ان يعلن عانان

---

(٢) مهما كانت حقيقة هذه الرواية وقوتها ، فقد عدت — على الاقل — كبيرةالاحتمال استناداً الى ماهو معلوم من ان ابا حنيفة اعتقل وتوفي في السجن عام ٧٦٧ ، وان الفترة الزمنية التي كان عانان فيها منفصلا عن الربانيين تقع بين عام ٧٦٣ وهو تاريخ بناء بغداد وعام ٧٧٥ تاريخ وفاة الخليفة المنصور . انظر :

S.W. Baron, A Social and Religious History of the Jews, 2nd ed. (New York 1957), Vol. V p.211.

نفسه رأسا لطائفة مستقلة لاتخضع لنفوذ الربانيين . وبالاضافة الى ذلك فان الروايات التاريخية تشير الى ضرورة تأكيد عانان على واحدة من أهم المسائل الخلافية بين فكره وفكر الربانيين ، وهي المسألة المتعلقة بالتقويم اليهودى ، اذ ان غالبية قادة اليهود الآخرين يعتمدون على الحسابات الفلكية في حساب الشهور وتحديد أوائلها ؛ أما عانان فانه اعلن تفضيله العودة الى الطريقة التوراتية التي تقوم على المراقبة الفعلية في اعلان القمر الجديد ؛ ولكون هذه الطريقة هي المتبعة من قبل المسلمين في التقويم الاسلامي ، فان وجهة نظر عانان هذه لقيت قبولا حسناً وتعاطفا من قبل الخليفة .

ومهما تكن صحة هذه الرواية ، الا انها تلقي ضوء على اهم المسائل التي بدأت بعد ذلك تفرق بين المجموعة القرائية والغالبية الربانية ، ابتداء من الكفاح السياسي من اجل النجاح حتى امتدت الى مجابهة تتصل بالسيطرة الشرعية على كل الشريعة اليهودية (٣) .

وعلى أية حال فان القرائين انفسهم يرجعون اصلهم الفكرى الى الصدوقيين الذين كان لزعيمهم (صادوق) فضل اكتشاف قسم من الشريعة الحقيقية(٤) ، بينما كان فضل اكتشاف الحقيقة كلها يعود الى عانان مؤسس الطائفة. وقدذهب بعض المؤرخين المحدثين هذا المذهب بينما ذهب البعض الاخر الى انهم لم يكونوا

---

(٣) انظر S.W. Baron, A Social., Vol. V. P. 211

(٤) ان اكتشاف وثائق البحر الميت (The Dead sea Scrolls) قوى رأي من يذهب الى وجود نوع من الا ثر الصدوقي على الطائفة على الرغم من وجودالفجوه الزمنية الواسعة بين تاريخ هذه الكتابات وبين ظهور طائفة القرائين ، والتي قد تمتد حوالي خمسة قرون ، وان لم يقم بعد دليل قاطع على صلة مباشرة بين الطائفتين ، وعلى اية حال فان مايجمع الطائفتين هو وقوفهما معاً في موقف الرفض امام كل ماسوى التوراة من التراث (Tradition) .

سوى مقلدين لحركات اخرى مشابهة حدثت في العام لم الاسلامي (٥) ، وفي هذا الرأى الاخير – كما نرى – مغالاة غير موضوعية ، واهمال للجانب الفلسفي والديني من فكر الحركة ان كان يرمي الى الحكم على القرائين بانهم لم يكونوا سوى مقلدين لحركات اخرى في عملية الخروج على الزعامة المركزية فقط .

عند دراستنا لاكثر هذه الروايات التاريخية التي تعرضها المصادر الربانية نرى أن هذه المصادر تحاول أمرين : اولاهما يرمى الى التقليل من قيمة الطائفة من خلال عزوها الى رجل واحد ، وثانيهما محاولتها تعليل ظهور عانان ، والطائفة من خلاله بسبب طموح عانان الشخصي وما رافق عملية اختيار اخيه الاصغر رأساً للجالوت من مس لكرامته وتقليل من شأنه . وفي ذلك كله ظلم كبير يراد الحاقه بالطائفة ، لانا نرى أن هناك اموراً عديدة عملت على ظهور الطائفة وتطورها ، لعل ابرزها سوء الوضع الاجتماعي والاقتصادى الذى عاشته الطبقات الفقيرة من اليهود ، اذ ادى تفرد الزعماء الربانيين بالامتيازات السياسية والاجتماعية الى ان تخلق طبقة ارستقراطية منهم ربما كانت بعيدة الى حد ما عن فقراء اليهود والضعفاء منهم اجتماعياً واقتصادياً ، فهؤلاء بدورهم كونوا الطبقة الضعيفة المستغلة من قبل الارستقراطية اليهودية . والذى لا نشك فيه هو ان وضعا كهذا أوجد الكثير من المعارضين الذين لم يشعروا بالرضا لا عن الربانيين ولا عن سلطة التلمود ،فاخذوا يتحينون الفرص لاعلان رفضهم لزعامة الربانيين . (٦)

ومن طبيعي الامور انه كلما كانت المعارضة بعيدة عن مركز السلطة والقوة فان فرصة انتشارها تكون مواتية بسبب الظرف الخاص بها . وقد كان

---

(٥) انظر

5. Pinsker, Liqqute Qadmoniyyot (Vienna 1860), pp. 15, 16.; M. Waxman, A History of Jewish Literature (New Jersey 1960), Vol. 1 p. 39

(٦) قارن M. Waxman, op. c t., p. 394 f.;

Encyc. Jud. (Karaites) p. 763.

أكثر فقراء اليهود من أوائل الذين هجروا بابل وتوزعوا في الاقاليم المختلفة من الامبرطورية العربية الاسلامية ، وبخاصة في مشرقها ، حيث عاشوا بعيدين نسبيا ، أو حتى مستقلين احياناً عن السلطة اليهودية في بابل ، كما انهم رافقوا ظهور محاولات تمرد –أو خروج على الاقل – عديدة وبروز طوائف عقائدية جديدة في المشرق الاسلامي . (٧)

كما أننا لانشك في أن اليهود ، بمعايشتهم العرب المسلمين لفرة طويلة ، وباطلاعهم على انتاجهم الفكرى عن كثب ، قد تأثروا تأثيراً مباشراً وكبيراً بنشاطهم الفكري وبما شاهدوه من مناظراتهم الدينبية والفلسفية ، ومناقشاتهم الطويلة ، وبخاصة ما يتعلق منها بصحة بعض الاحاديث أو عدم صحتها ، وبما رأوه من تشدد المسلمين في التأكد من حسن اسانيد الاحاديث وما يرافق ذلك من جرح وتعديل . اذا ان هذه الامور ، بطبيعة الحال ، دعت اليهود بدورهم الى النظر في نصوصهم المقدسة والى التساؤل بشكل جاد عن مدى صحة هذه النصوص وحقيقة قدسيتها ، (٨) والى اعادة الفكر في السلطة الربانيين المستندة الى التلمود .

ومما لاريب فيه ان تألف هذه الامور جميعا قد أدى بطوائف عديدة من المجتمع اليهودى الى عدم الرضا عن واقعها اليومي الفكرى والاجتماعي . والى جعل هذه الطوائف مهيأة لاستقبال (مذهب) جديد يقوم على السليم من هذه الاتجاهات الجديدة في المنحى اليهودى ويلبي رغبات هذه الطوائف ؛ فكان ان التفت هذه المجموعات حول عانان عند اعلانه تمرده على سلطة الر بانيين الممثلين لليهودية التلمودية ، وخروجه على القانون الشفوى كما يقدمه التلمود وكما يفسره اساتذة المدارس اليهودية المعروفة . ولعل ظرف عانان الخاص بانتمائه

---

(٧) وقد حدث فعلا ان انضم الى الطائفة القرائية العديد من الطوائف اليهودية التي ظهرت في المشرق الاسلامي والتي ربما كانت متأثرة ببعض معتقدات المشرق كالعيسوية واليودغانية ؛ انظر Encyc. Jud. (karaites)

(٨) S.W. Baron, op. cit., p. 209.

الى عائلة ارستقراطية قيادية بين اليهود فيها رئاسة الجالوت ساعد في ان ينضم تحت لوائه بعض اولئك ممن كانوا يشعرون بضرورة الحاجة الى قيادة تنتمي الى الارستقراطية اليهودية .

وعلى الرغم من الجوانب الظاهرية لكل هذه الروايات ، فالذى نراه ونذهب اليه هو ان عانان كان يسعى لتأسيس مدرسة فقهية جديدة (٩) ، تتخذ من القياس المنطقي اصلا هاماً وركناً أساسياً تستند اليه في تفسير الكتاب وفي التشريع بصورة عامة . ولانشك ايضا في ان عانان كان متأثرا بشكل مباشر بالامام ابي حنيفة في استعمال القياس ، بل ربما بالغ احيانا في استعما ل القياس. كما أنه اخذ بمبدأ تناسخ الارواح من بعض فرق المشرق ، ويروى انه وضع كتابا فيه وفي الدفاع عنه . (١٠) وان كان بعض المؤرخين يذهب الى انه لم يقم هناك دليل على ان عانان او أياً من اتباعه رأوا في هذا المعتقد امراً يختلف بشكل كبير عن الدائرة العامة للايمان اليهودى بحيث يكفي لخلق مادة مذهبية جادة . « كما ان هذه المشكلة لم تأخذ في الحياة اليهودية الاهمية الممنوحة لها – على سبيل المثال – من قبل بعض الاجنحة المتطرفة في الشيعة » . (١١)

أشرنا سابقا الى ان افراد الطائفة يعتمدون التوراة فقط ويرفضون القانون الشفوى وهم بذلك يستندون الى الاساس الذى أوجده عانان في العودة الى التوراة فقط مصدراً وحيداً ومباشرا للتشريع الديني وعدم الاعتماد على رأى آخر ، فقد نقل عنه قوله المشهور : « ابحث جيدا في التوراة ولا تعتمد على رأيي » ، قاصدا بذلك أن يكون الكتاب المقدس المصدر الوحيد للقانون وان يعتمد الباحث في التوراة على فهمه الخاص للنص . الا أن الذى حدث بعد ذلك ، وبسبب اعتماد الكثيرين على آرائهم الخاصة في فهم الكتاب المقدس وتفسير نصوصه . ان كثرت

---

(٩) انظر S.W. Baron, op. cit., p. 211

(١٠) ولكن هذا لا يمنع من ان يعارض بعض مفكري القرائين بعد ذلك هذا المعتقد كما فعل يعقوب القرقشاني حين وضع فصلا كاملا من كتابه (الانوار والمرقب) لمناظرات وحجج ضد هذا المعتقد .

(١١) قارن S.W. Baron, op. cit., p. 211

الانقسامات التي اصابت الحركة بعد وفاة مؤسسها ، وتشكلت مجموعات وطوائف مستقلة من داخل الطائفة القرائية نفسها ، حتى بات الانشقاق والاختلاف في المسائل الدينية امراً سائداً بين ابناء الطائفة ، الى الدرجة التي يروى فيها القرقشاني من اهل القرن العاشر أنه أصبح من المستحيل ايجاد اثنين من القرائين يتفقان في الرأى في كل المسائل الدينية .

ولم يبق من اتباع عانان الا قليل اطلقوا على انفسهم اسم (العنانانية) ، ويبدو ان رئاسة العانانية عملياً لم تكن بيد واحد من ذرية عانان ، وان كان شاؤول بن عانان وابنه قد اعطيا لقبا شريفاً (هناسي – الامير) من قبل معاصريهما . اذ يظهر ان الطائفة لم تجتمع على الاعتراف بزعيم منفرد لها ، وبسبب ذلك فانه لم يمض سوى وقت قصير حتى ظهرت عدة طوائف من داخلها تعارض العانانية ؛ فقد ظهر اسماعيل العكبرى في النصف الاول من القرن التاسع ليؤسس طائفة العكبرية (١٢) ، وتلاه ميشويه العكبرى ليؤسس في نفس المدينة طائفة أخرى في النصف الثاني من القرن التاسع (١٣) ، كما ظهر في الوقت نفسه موسى الظفراني المعروف بأبي عمران التفليسي (١٤) ليؤسس طائفة قرائية اخرى . كما ظهرت طائفة أخرى في الرملة أوجدها مالك الرملي . و كان نتيجة ذلك انه لم يأت القرن العاشر حتى كانت الطائفة القرائية تضم عدة مجموعات من

---

(١٢) لم يصلنا شيء من كتابات اسماعيل العكبرى او غيره من مؤسسي الطوائف الاخرى واكثر ماوردنا من اخبار انما جاء مما ذكره القرقشاني في الانوار والمراقب ؛ فمن اخباره انه رفض الاختلافات الماسورية في كلمات معينة في العهد القديم (قري وكتيب) ؛ وهي مفردات تقرأ على خلاف ماوردت مكتوبة في العهد القديم .

(١٣) وذكر انه خالف الربانيين وسائر الطوائف القرائية الاخرى حينما اعتقد بان اليوم ، بالمفهوم الديني ، يبدأ بالصباح وينتهي بالليلة التالية ، بينما يذهب الاخرون الى ان اليوم يبدأ بالمساء السابق ؛ انظر Encyc. Jud. p. 766

(١٤) يذكر القرقشاني ان التفليسي كان تلميذا لاسماعيل العكبرى ومؤلفاً لرسالة في اجازة اكل اللحم بينما ذهبت عدة طوائف وبضمنهم القراؤون الاوائل الى تحريم اكل اللحم مادامت صهيون في خراب واليهود في الجلاء .

الطوائف ، المجتمعة في نقمتها على الربانيين والمختلفة فيما بينهافي آرائها الدينية ٠ ويعزو القرقشاني هذه الاختلافات في وجهات نظر القرائين في المسائل الدينية الى ان القرائين انما يستعملون السبب والتعليل للوصول الى الرأي ، أي أنهم يعملون العقل والمنطق في المسائل ، وهذا بدوره قد يقود الى نتائج مختلفة عند الاشخاص المختلفين ، بخلاف الربانيين الذين يزعمون ان قوانينهم وتعاليمهم انما وصلتهم عبر الانبياء ، ولذلك فان الاختلافات في الرأي عند الربانيين غير مبررة ، بل على العكس من ذلك ان هذه الاختلافات تنقض اعتقادهم المزعوم ٠

ونشاط الدعوة القرائية كان بطيئا بشكل عام ، وكانت الحركة تشق طريقها نحو الثبات في مواجهة الربانيين بصعوبة ، وذلك لتمتع الربانيين بالنفوذ السياسي والاجتماعي ولتمكنهم بالموروث من الثقافة الدينية والفلسفية من الرد على القرائين ، ولم يدر في خلد الربانيين ان هذه الحركة الوليدة التي نشأت في بابل سوف تشتد وتقوى لتمتد مزدهرة في أكثر المناطق الخاضعة للنفوذ العربي الاسلامي ، بحيث صار لها مراكز علمية وروحية مهمة في فارس ثم في مصر وشمال افريقيا وفلسطين حيث كانت القدس احداهم المراكز الروحية للقرائية ٠

ولم يصبر الربانيون على ظهور هذه الحركة الجديدة التي تدعو بالنتيجة الى الحد من نفوذهم الاقتصادي والاجتماعي ، فانبروا يهاجمون الحركة القرائية ، مفندين حججها ، داعين الى نبذ آرائها ٠ ولعل من اوائل الربانيين البارزين الذين دخلوا في هذه المعركة سعديا كاون ، (١٥) فقد ألف كتابا بالعربية هاجم فيه عانان ودعوته ، ورد فيه على كتاب آخر وضع من الجانب القرائي هو كتاب (الفضائح) المنسوب لابن سخاويه في مهاجمة الربانيين ، ثم توالت انتاجات الفريقين في هذا الباب ٠ (١٦)

---

(١٥) انظر

A. Hrakavy Anti Karaite Writings of Saadiah Jewish Quarterly Review. Vol. xlll (1901). pp. 662 ffi.

(١٦) لمراجعة ذلك بالتفصيل أنظر :

S. Poznanski. The Karaite Literary Opponents of Saadiah Gaon (London 1908).

اما موقف السلطة العربية من هذا النزاع فقد كان مشرفا حفظه التاريخ ، اذ انهم آمنوا بحرية الفكر وبالمساواة بين كل هذه الطوائف . فقد وردتنا نصوص من علماء القرائين يثنون فيها على السلطة العربية ويمدحون فيها موقفهم من هذا النزاع الكبير بينهم وبين الربانيين ، اذ ان اليهود لم يتمتعوا من قبل بمثل هذا العدل الذى عاملهم به العرب ، فهذا دانيال القومسي ، من رؤساء الحركة ومفكريها في القرن التاسع ، يبارك موقف السلطة العربية الاسلامية التي مدت يد العون للقرائين وهم المستضعفون من قبل الربانيين ، وكفت اذى الربانيين وعملت على التخفيف من ضغطهم على القرائين . ولا أدل على موقف السلطة العربية السمح هذا من دعوة القومسي اخوته في الايمان بأن لا يخشوا الربانيين مادامت الدولة العربية قائمة ،فهو يقول مخاطبا اخوته القرائين : « سوف لن يكون لكم عذر امام الرب ان لم ترجعوا اليوم الى شريعته ... لانه منذ أيام مملكة اليونان والرومان امسك الربانيون مكاتب الامارة والقضاء ، اما اولئك الذين طلبوا الحق فانهم لم يتمكنوا من فتح فمهم ... خوفا من الربانيين الذين كانوا يحكمون عليهم ، ولكن مع وصول مملكة اسماعيل (العرب) ، تحسنت الاحوال ، لان الاسماعيليين ساعدوا القرائين دائماً في تتبع الايمان الحق في شريعة موسى ، ونحن يجب ان نحمدهم ونباركهم على ذلك ، ... فلم بعد هذا تخافون الربانيين ؟ » (١٧)

ب — المذهب القرائي

سبق ان اشرنا الى ان الكتاب المقدس يعد المصدر الوحيد والمباشر لـــدى القرائين للتشريع ووضع القانون،وان كل التعاليم الدينية يجب ان تؤخذ مباشرة من الكتاب المقدس ؛ ويصار الى ذلك بالاستناد الى التفسير الحرفي للنص التوراتي

---

(١٧)
L. Nemoy, Karaite Anthology. p. 38.; Baron, op. c t., Vol. lll p. 102.; J. Mann, A Tract by an early Karaite Settler in Jerusalem, **Jewish Quarterly Review.** (N.S.) Xll (1921-22) p. 257 f.; **idem.**, The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs (Oxford, 2nd ed. 1969), Vol. p. 61 f.

والاستعمال المعروف للمفردات ومضامين الجمل . أما التراث (Tradition) فهو مقبول لدى القرائين ولكن بشرط ان لا تكون اقامته موقفه للتعاليم الدينية الواردة في التوراة أو سببا في عدم اقامتها بأى شكل من الاشكال . وبذلك فان التراث مقبول لغرض توضيح النصوص التوراتية وازالة الغموض عنها ، ومعنى ذلك ان التقليد قدحصرت مهمته وحددت ؛أما ما عدا ذلك فكل باحث يجب ان ينظر بنفسه في الكتاب المقدس ويدرسه وفقا للمبدأ الذى ارساه عانان « ابحث جيدا في التوراة ولا تعتمد على رأيي » . وبذلك نستطيع ان نوجز اهم ما يميز المذهب القرائي في امرين هما :

١ ـ الموقف الصارم من التراث .

٢ ـ حرية الفهم الشخصي للتوراة وعدم وجود قيود على ذلك .

وخلال الفترة الزمنية المبكرة من تاريخ الحركة القرائية ، أى في القرنين الثامن والتاسع للميلاد كان مبدأ البحث في التوراة وعدم الاعتماد على آراء الاخرين في فهم نصوصها يقود الى غلبة الاتجاهات الفردية في تناول القضايا الدينية مما ادى الى خلق الآراء المتباينة والتي ادت بدورها الى الانقسامات والى ظهور حركات عديدة من داخل الطائفة نفسها حتى بات من الصعب توحيدها في تلك المرحلة . وقد حدث ذلك بصورة خاصة في عهد بنيامين بن موسى النهاوندى (من أهل منتصف القرن التاسع) الذى كان من مؤسسي الحركة وأول كاتب قرائي استعمل المصطلح (قارائيم ، بني مقرا) ، اذ انه جعل من الدراسة الحرة والشخصية للكتاب المقدس مبدأ اساسيا في المذهب القرائي حتى بات من الممكن ان يقدم المذهب القرائي عدة تفسيرات مختلفة لنص توراتي واحد ، اذ انه ليس من الضروري ان يتفق الاخ مع اخيه ولا الولد مع ابيه ولا تلميذ مع استاذه . (١٨)

---

(١٨) Encyc. Jud. (Karaites) p. 767

الا انه في الفترات التالية وربما ابتداء من القرن الثاني عشر اخذت الآراء القرائية تسير نحو التنظيم والتوحيد ، وهذا التحول الجديد بدأ ظاهرا في وقت يهودا هداسي (١٩) ، وأخذ شكله النهائي في وقت الياهو باشيازي (نهاية القرن الخامس عشر). (٢٠)

وقد استند القراؤون عموما الى مبادئ معلومة اتخذوها قواعد ثابتة لوضع التشريع :

١ ـ المعنى الحرفي للنص التوراتي (كتاب) .

٢ ـ الاجماع ، اي اتفاق الطائفة (عيدا) .

٣ ـ القياس ، أي الوصول الى النتائج المستخرجة من الكتاب المقدس بواسطة القياس المنطقي (هقيش) .

٤ ـ المعرفة المعتمدة على التعليل والذكاء الانساني (حخمة هدعت) .

الا ان العلماء القرائين اختلفوا في قبول القاعدة الاخيرة اذ لم تكن مقبولة دائما من جميع القرائين .

والاساس الفلسفي للعقيدة القرائية وضع في كتاب (شجرة الحياة) من عمل هارون بن الياهو ، الذي يعتبره القراؤون مرجعا رسميا ، اما الياهو باشيازي وتلميذه كالب افندوبولو فقد صاغا فلسفة القرائين في عشرة اسس هي : (٢١)

١ ـ ان الله خلق كل العالم المادى والروحي في وقت واحد ، من لاشيء .

٢ ـ انه خالق ولكنه غير مخلوق .

---

(١٩) اشهر كتاب عصره وواحد من ابرز كتاب القرائين ، عاش في منتصف القرن الثاني عشر في القسطنطينية . تثقف ثقافة واسعة واطلع على آداب القرائين والربانيين ودرس التلمود وشهر باكثر علوم زمانه . انظر ترجمته في M.Waxman, op. cit., Vol. 1 pp. 411 ff.

(٢٠) Encyc. Jud. (Karaites) p. 777

(٢١) Encyc. Jud. p. 777

٣ — انه لا هيأة له ، واحد في كل شيء ولايقارن بشيء ، منفـــرد وواحد تماما .

٤ — انه ارسل موسى .

٥ — انه ارسل التوراة عن طريق موسى ، والتي تحوي الحقيقة كاملة وهي لا يمكن أن تلحق أو تبدل بأي قانون آخر ، وبصورة خاصة بواسطة القانون الشفوي الذى يضعه الربانيون في مرتبة خاصة .

٦ — ان كل مؤمن يجب ان يتعلم التوراة بلغتها الاصلية وبمعانيهـــا الصحيحة .

٧ — ان الله اوحى الى الانبياء الآخرين ايضا ، وان كانت منحتهم النبوية دون تلك التي اعطيت لموسى .

٨ — ان الله سوف يبعث الموتى في يوم الحساب .

٩ — ان الله سوف يكافيء كل انسان حسب نهجه في حياته وحسب عمله.

١٠ — ان الله لا يحتقر أولئك الذين يعيشون في الشتات وعلى العكس فهو يريد أن يطهرهم من خلال آلامهم اذ انهم بذلك سوف يطلبون كل يوم نصرته وانقاذه من خلال مسيح يأتي من ذرية داود . (٢٢)

ومن دراستنا لهذه الاسس نرى الاثر المعتزلي واضحا في اصول عقيدتهم فهم في الاصول الثلاثة الاولى يلتقون مع المعتزلة في التأكيد على وحدانية الله وعلى انه قديم وانه خالق جميع المخلوقات وما دونه محدث كما انه لا شكل له فلايشبه بخلقه ، أى أنهم بعبارة اخرى ، نفوا عن الله تعالى جميع صفات المخلوقات . (٢٣)

---

(٢٢) في بعض معتقدات القرائين المبكرة لا يرد ذكر لمفهوم المسيح .

(٢٣) انظر آراء المعتزله في مسألة التوحيد : زهدي جار الله ، المعتزلة ط بيروت ١٩٧٤ ص٦٠.

وقد شغلت مسألة التشبيه مجالا كبيرا من مناظرات القرائين مع الربانيين اذ ان ميل الربانيين الى التجسيم صار هدفا لهجمات القرائين المتواصلة ، وتأكيداتهم المستمرة على ان الربانيين قد اساؤوا فهم العهد القديم (٢٤) حين اخذوا بعض النصوص التي يفهم منها التجسيم على الظاهر (٢٥) ، وبسبب اهمية هذه المسألة عند القرائين نرى يعقوب القرقشاني يهاجم الربانيين على ذلك في قوله : « فانهم (يريد الربانيين) اجازوا عليه التشبيه والتجسيم ووصفوه باقبح الصفات وانه ذو اعضاء ومساحة وحدوا مساحة عضو عضو منه وكم يكون ذلك من فرسخ وذلك في كتابهم الذي يسمونه (شيعور قوما) معنى ذلك مقدار المقامة يريد قامة البارى جل وتعالى ، هذا غير ما يذكرونه عنه في التلمود وغيره من كتبهم من الاخبار والافعال ... التي لا تليق ببعض المخلوقين فضلا عن الخالق » . (٢٦) وهم في هذا متأثرون بعقيدة المعتزلة الذين « اتفقوا على نفي التشبيه عنه من كل وجه جهة ومكاناً وصورة وجسما وتحيزا وانتقالا وزوالا وتغيرا وتأثرا »(٢٧)

اما الاصول الاخيرة من هذه الاسس فان فيها تأكيدا على مفهوم العدالة الالهية عند القرائين . فالله عادل حتى عند انزاله العقوبات على (شعبه) ، بل وواجب انزالها تنفيذا للعدل الالهي . وايمانا من القرائين بهذه العدالة وجهوا بعض النصوص التوراتية التي قد يبدو ظاهرها مناقضاً لهذا المفهوم ؛ (٢٨)

---

(٢٤) انظر :

Zvi Ankori, Karaites in Byzantium (New York, 1959) p. 240; Alexander Altmann, Moses Narbonis Epistle on Shiur Qoma, in Jewish Medieval and Renaissance Studies, (ed. A. Altmann, Harvard Univ press, 1967) 227 ff.

(٢٥) ذهب بنيامين النهاوندي – سعياً منه الى ابعاد صفة التجسيم عن الرب – الى ان خالق العالم وبانيه ودليله ملاك خلقه الله ليمثل ارادته ، وكان ذلك الملاك هو الذي عمل المعجزات ، والى ذلك الملاك تشير القطع المجسمة في العهد القديم . انظر Encyc. Jud. p. 767

(٢٦) كتاب الانوار والمراقب ج ١ ص ١٧٢ .

(٢٧) الشهرستاني ، كتاب الملل والنحل (ط قاهرة) ج ١ ص ٥٨ ، ٥٩ .

(٢٨) وكان هذا مذهبهم في تفسير الاحداث التاريخية اذ رأوا كونهم في الشتات تنفيذاً للعدالة الالهية ، اذ ان اليهود استحقوا هذه العقوبة لانهم تركوا الرب وعصوه .

فالرب مثلا ، لا يأخذ الابناء بخطيئة الآباء ، كما ان الرب لا يحتسب للابناء طاعة آبائهم ، وبالتالي فانهم يرفضون اخذ قوله في (سفر المراثي ٥ : ٧) على ان العقوبة حلت عليهم بسبب خطايا الاباء ، كما يوحي ظاهر القول ، وانما فسروه على ان الرب عاقب الاباء بتركهم في الصحراء اربعين سنة حتي يهلكوا.(٢٩)

ورأى القرائين في هذه المسألة يتفق بطبيعة الحال مع المعتزلة في ذهابهم الى (القول بالقدر) حين يرون ان « العبد قادر خالق لافعاله ، خيرها وشرها .. والرب تعالى منزه ان يضاف اليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية لانه لو خلق الظلم كان ظالما كما لو خلق العدل كان عادلا » (٣٠) ، أي أن الانسان هو الفاعل لفعله خيرا كان ام شرا ، طاعة كان ام معصية .

حـ - الأدب القرائي

بدأ أدب القرائين بالظهور مع بداية دعوتهم الى الفكر الجديد الذى بشرت به الحركة الوليدة ، واستمر انتاج القرائين العلمي لقرون طويلة حتى افول نجم القرائين حوالي القرن الخامس عشر . الا ان اهم مرحلة من مراحل انتاجهم الفكري هي الاربعة قرون الاولى الممتدة بين القرن الثامن والقرن الثاني عشر(٣١)، والذي يلاحظ على أدب القرائين في القرنين الثامن والتاسع ان اغلبه كتب اما بالآرامية الربانية أو بالعبرية في اثنين من مراكز نشاطهم الفكرى المهمة : بابل وفلسطين . أما مواضيعه فان اكثره يضم كتب الوصايا والاوامر الدينية الى جانب الشروح التي وضعها علماؤهم على اسفار الكتاب المقدس المختلفة :

---

(٢٩) انظر شرح سفر المراثي لسالمون بن بروحام ص ١٧٧ ، وانظر ايضاً الانوار والمراقب ٢ : ٢٣٧ ، وقارن ايضا اراء الصدومتيين في هذه المسألة في

The Zadokite Documents (ed. C. Rabin, 1954) p. 43

(٣٠) الشهرستاني ، كتاب الملل والنحل ١ : ٥٨ ، ٦٢ .

(٣١) يجعل بعض مؤرخي الادب العبري هذه المراحل ثلاثاً . انظر تفصيل ذلك في

A.Waxman. op. cit., Vol. 1 pp. 400 ff.

وللاطلاع على ابرز كتاب القرائين وعلى نماذج من نصوصهم انظر :

S. Pinsker, op. cit; L. Nemoy, Karaite Anthology; M. ;Steinschneider, Jewish Literature. sect. " Karaite Literature".

ولا شك ان هذه المرحلة تعد مهمة لان علماء القرائين كانوا يسعون في مؤلفاتهم تلك الى وضع اسس واضحة ومبادىء يؤمل ان تكون ثابتة للتشريع الديني الذى احتاجت اليه الطائفة في تلك الفترة .

اما اشهر كتابهم في هذين القرنين فهو رأس الطائفة ومؤسسها عانان الذي قيل أنه وضع كتابا في الوصايا والقوانين مازال قسم كبير منه موجودا الى جانب النصوص الكثيرة التي اقتبست من قبل الكتاب المتأخرين وحفظت في تصانيفهم . وهو مكتوب بالاسلوب التلمودى أي بالآرامية الممزوجة بقليل من العبرية . وقد حاول المؤلف فيه ان يبتعد عن التفسيرات التي يقدمها التامود لكثير من نصوص العهد القديم قدر ما أمكن ذلك ، ليصل بعد ذلك الى نتائج مختلفة عن تلك التي وصل اليها الربانيون . وقد استعان فيه عانان بالقياس كثيرا ، وربما كان عانان مبالغا في فهمه لحرفية النص التوراتي من جهة ولاستعماله القياس من جهة ثانية . كما يعزو بعض القرائين الى عانان وضعه شرحا على الاسفار الخمسة الاولى من الكتاب المقدس .

بعد عانان ، وفي حوالي منتصف القرن التاسع ظهر بنيامين بن موسى النهاوندى الذى يعد من قبل القرائين والربانيين على حد سواء من أهم مؤسسي الطائفة القرائية . وقد عمل بنيامين جاهدا لوضع اسس للمذهب القرائي ، كما أنه كان أول فيلسوف بين القرائين ؛ وقد أخذ من المعتزلة الكثير وبخاصة ما يتعلق بنفي التجسيم والتشبيه . والف بنيامين عدة كتب منها كتاب في الوصايا بالعبرية الى جانب عدة شروح وضعها على اسفار مختلفة من العهد القديم وضعها باللغة العربية منها شروح على المجلات الخمسة .

ويختلف بنيامين عن عانان بأن الاول أخذ بحرية من الربانيين وان لم يعدها ملزمة للقرائين ، بل انه نصح زملاءه بالاستئناس بوجهات نظر الربانيين في الاحوال التي لا يجدون فيها اجوبة واضحة في العهد القديم ؛ كما انه دعا الى اعتماد القسمين الآخرين من اقسام العهد القديم (الانبياء والمكتوبات) الى جانب القسم الاول (التوراة) عند وضع التشريعات .

ومن ابرز اعلام هذه الفترة أيضا دانيال بن موسى القومسي الذي عاش في نهاية القرن التاسع ، وقد وضع ايضا كتابا في الوصايا بالعبرية ، وشرحاً على التوراة .

اما الفترة التالية أي خلال القرنين العاشر والحادى عشر ، والتي يصطلح عليها بالفترة العربية (٣٢) ، فتعد بحق الفترة الذهبية ليس بالنسبة للادب القرائي حسب ، وانما بالنسبة للادب والانتاج الفكري العبري في العصور الوسطى عموما . ففي هذه الفترة انتج القراؤون احسن ما كتبوا واكثره ؛ وقد استعملوا اللغة العربية في كتاباتهم اسوة بالربانيين في وضع انتاجهم في تلك الفترة (٣٣)، ثم ترجم الكثير مما كتبوه بالعربية الى العبرية .

وقد تعددت أبواب الكتابة في هذه الفترة واختلفت مواضيعها ، ولم يكد يبق باب من أبواب المعرفة آنذاك لم يطرقوه ولم يضعوا فيه كتابا أو رسائل ؛ ولعل شروحهم على الكتاب المقدس وتفسيراتهم لاسفاره وكتبهم في النحو واللغة والفلسفة الى جانب كتبهم في محاجة الربانيين والرد على دعواهم اهم ما يميز انتاج هذه الفترة .

ولعل اشهر كتاب هذه الفترة أبو يوسف يعقوب القرقشاني الذي عاش في النصف الاول من القرن العاشر ، وقد صنف كتابه المشهور « الانوار والمراقب » بالعربية سنة ٩٣٧ ، تناول فيه شتى المواضيع التاريخية والدينية والفلسفية ، الى جانب قسم آخر يسبقه ضمنه شرحاً للكتاب المقدس . فقد خصص في الجانب التاريخي قسماً كبيراً منه عرض فيه للطوائف الدينية ، مؤرخاً لها وذاكراً أهم مذاهبها ؛ كما حفظ لنا الكثير من تاريخ الحركة القرائية ومؤسسيها كعانان وبنيامين والنهاوندي وفلسفته .

---

(٣٢) M.Waxm8n, op. cit., p. 402

(٣٣) للتعرف على طبيعة الا دب في هذه الفترة وخصائص لغته العربية ينظر بحثنا « من خصائص عربية اليهود في القرن العاشر » في مجلة كلية الآداب – جامعة بغداد (شباط ١٩٧٩) ص ٩ – ١٤ .

ثم جاء آخرون من أهل القرن العاشر الميلادي كابن سخاويه وسالمون بن يروحام وسهل بن مصليح ويافث بن علي اللاوي البصري وداود بن ابراهيم الفاسي ، فكانوا من المصنفين الذين وضعوا مؤلفاتهم في شروح على الكتاب المقدس وفي النحو واللغة والمعاجم ، كما وضعوا كتبا في مهاجمة الربانيين والدفاع عن الطائفة ومعتقداتها .

ومن ابرز اهل القرن الحادي عشر يوسف بن ابراهيم البصير (ت ١٠٤٠) الذي كان ابرز فلاسفة القرن في ذلك العصر ؛ وقد وضع ثلاثة مؤلفات ذات طابع فلسفي . ضم الاول ثلاثة عشر سؤالا وجهها لليهود ولغيرهم ؛ اما الاثنان الآخران فيتعلقان باصول الدين والفلسفة الدينية ؛ ويلاحظ انه تأثر كثيرا بالمعتزلة وعلم الكلام في عرضه ومناقشاته . ثم جاء يشوع بن يهودا المعروف بابي الفرج فرقان بن اسد من اهل النصف الثاني من القرن الحادي عشر والذي كان فيلسوفا كسابقه ومفسرا للكتاب المقدس ؛ وقد وضع عدة مؤلفات في الفلسفة والتشريع ، كما قام بترجمة التوراة الى العربية .

وقد كان يشوع هذا آخر العلماء القرائين في فلسطين اذ انه عند نهاية القرن الحادي عشر انحدر الانتاج الادبي والعلمي للقرائين في فلسطين انحداراً حادا ، وانتهى نهاية محزنة ، فانتقل النشاط الفكري للقرائين مع انتقالهم الى مواطنهم الجديدة في الدولة البيزنطية ، وبذلك اصبحت القسطنطينية المركز الادبي للطائفة القرائية بدلا من بابل والقدس . وقد حدث هذا كنتيجة مباشرة للحملة الصليبية الاولى (١٠٩٩) ، اذ اخذ الغزاة الصليبيون عند احتلالهم القدس افراد الطائفة القرائية وساقوهم جنبا الى جنب مع الربانيين الى احدى البيع واحرقوهم فيها احياء (٣٤) ؛ فكانت تلك الحادثة ايذانا بانتهاء الوجود القرائي الفعلي في القدس .

أما ابرز الاعلام الادبية في القرن الثاني عشر في المركز الفكري الجديد فهو طوبيا بن موسى الذي عاش في القسطنطينية في أوائل القرن الثاني عشر ، وقد

(٣٤) Encyc. Jud., (Karaite) p. 769

درس في أول حياته على يد يشوع بن يهودا في القدس ، كما عرف بترجمته كتب سابقيه ، اضافة الى انه وضع تفسيراً بالعبرية للاسفار الخمسة الاول من الكتاب المقدس باسم (زوت هتورا) أي (هذه التوراة).

ثم ظهر يهودا هداسي الذي يعد احد مبرزي كتاب القرائية عموماً ، وقد عاش في منتصف القرن الثاني عشر في القسطنطينية ، وكان رجلا موسوعيـــاً اطلع على تراث سابقيه من القرائين والربانيين ودرس الفلسفة واغلب علوم عصره . وخلف لنا كتابا موسوعيا ضمنه اغلب المعارف كالتشريع والتفسير والنحو والفلسفة والفلك وغيرها ؛ كما ان له اهمية خاصة بسبب احتوائه على الكثير من الاقتباسات من النصوص القرائية لكتاب سبقوه .

ولعل هذه الموسوعة كانت خاتمة لعصر ذهبي من الانتاج الفكري اليهودي ، شهد ازدهاراً أبان قيام الدولة العربية فاستظل بظل نشاطها الفكري العربي لقرون عديدة ، ثم هوى وأنتهى بانتهاء الدولة العربية .

جار الله ، زهدي : المعتزلة ط بيروت ١٩٧٤ .
الشهرستاني : كتاب الملل والنحل ط قاهرة ٣ اجزاء .
القرقشاني ، يعقوب : الانوار والمراقب ط نيويورك ٥ اجزاء .

Altmann, A., "Moses Narboni's Epistle on "Shiur Qoma" Jewish Medieval and Renaissance Studies. (Harvard, 1976) pp. 225–288.

Ankori, Z.; karaites in Byzantium. New York, 1959.

Baron, S.W.; Asocial and Religious History of the Jews, 2nd ed. New York 1952–69 (14 vols).

Encyclop. Judaica, (Jerusalem, 1971–72).

Encyclop. of Religion and Ethics . (vol. Vll)

Harkavy,A.;Fragments of Anti-Karaite Writings of Saadiah in the Imperial Public Library of St. Petersburg', Jewish Quarterly Rewiew, Xlll (1901), pp. 655–668.

Mann,J.; Texts and Studies in Jewish History and Literature, Philadelphia, 1935.

The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs, 2nd ed., Oxford, 1969.

Nemoy, L.; Karaite Anthology, 2nd ed., London , 1963.

Pinsker, L.S.; Liqqudi Qadmonyyoth, Vienna, 1860.

Poznanski, S.; ."The Karaite Literary Opponents of Saadiah Gaon in the tenth Century", Jewish Quarterly Review, xvlll (1906), pp. 209–250.

Rabin, C. (ed.); The Zadokite Documents, London, 1954.

Steinschneider, M.;"An lntroduction to the Arabic Literature of the Jews", Jewish Quarterly Review, (1900) xlll

الجاحظ مؤرخـــــاً

ملاحظات نقدية حول معالجة الجاحظ للتاريخين الاموي والعباسي

د. فاروق عمر فوزي
قسم التاريخ ٪ الاداب
جامعة بغداد

تمهيـــد :

ولد ابو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ في البصرة حوالي سنة ١٦٠ هـ — سنة ٧٧٦ م ويختلف النسابة في اصله (١) والاغلب فان الجاحظ كان مولى ، عاش طفولته بالبصرة فاثرت في تكوينه العقلي واتجاهاته الفكرية . وحين رحل الى بغداد بدأت مرحلة جديدة من حياته حيث كانت شخصيته الثقافية قد نضجت وبدأت أثاره الخالدة تظهر الى الوجود .

و المعروف عن الجاحظ انه كان معتزليا في آرائه العقائدية وعباسيا في ميوله السياسية حيث كتب العديد من الرسائل مؤيدا للمعتزلة والعباسيين (٢) . وقد عاصر الجاحظ عظمة الدولة العباسية وأوج ازدهار الثقافة العربية الاسلامية وكان احد الاركان الاساسية في ذلك البناء الثقافي العتيد كما شهد العديد من الاحداث السياسية ابتداءاً من عصر هارون الرشيد حتى وفاته سنة ٢٥٥ هـ — سنة ٨٦٩ م نذكر منها نكبة البرامكة وآل سهل والحرب الاهلية بين الامين والمأمون والمحنة على عهد المأمون وأحداث بغداد ضد الجند الترك

---

(١) الخطيب : تاريخ بغداد : ج ١٢ ص ٢١٣ — ياقوت ، ارشاد ، ج ٧ ص ٣٠٣ .

(٢) عن كتبه ورسائله ، راجع هدى بهنام ، الموروث الجاحظي ، المورد المجلد السابع ١٩٧٨ ص ٢٧٧ — ٢٠٤ .

وحركات الشعوبية والزندقة والخرمية واخيراً لا اخراً تعاظم نفوذ القادة الترك في السياسة العباسية .

والمعروف عن الجاحظ لدى جمهرة المثقفين انه كان اديأ من الطراز الاول ولا أعرف ان احداً من المؤرخين المحدثين قد اعتبر الجاحظ مؤرخا ، بل ان قلة من المؤرخين استفادوا من كتبه ورسائله في كتاباتهم عن القرون الثلاثة الاولى في الاسلام . والواقع لم يكن الجاحظ مؤرخا بالمعنى المتعارف عليه بل انه سجل في العديد من كتبه ورسائله ملاحظات ذكية وقيمة عن احداث عصره أو تلك التي سبقت عصره . وهذه الملاحظات فيها دلالات تاريخية ذات اهمية كبيرة بالنسبة للمؤرخ المتمعن الناقد خاصة وان الجاحظ اهتم بالجدل السياسي الذي كان يدور بين الفئات الاجتماعية والفرق السياسية — الدينية في ذلك العصر .

وللجاحظ بعد ذلك منهج في تجريح الخبر التاريخي وتعديله ذكره في مواضع عديدة من رسائله : فهو يرى أن على المؤرخ ان يكون موضوعيا في معالجته لوجهات النظر المتباينة فيقول : (٣)

« واعلم ان واضع الكتاب لا يكون بين الخصوم عدلا ولاهل النظر مألفاً حتى يبلغ من شدة الاستقصاء لخصمه مثل الذي يبلغ » .

الا ان الجاحظ لم يعتمد هذا المنهج دائماً في كتاباته بل دافع عن وجهة النظر التي يعتقد بها . فقد دافع عن سياسة الخلفاء العباسيين كما دافع عن نهج المعتزلة الفكري والسياسي . ويظهر أثر الدوافع السياسية والاعتبارات الشخصية والنظرة العقائدية وراء العديد من الرسائل التي ألفها .

---

(٣) الجاحظ ، العثمانية ، القاهرة ١٩٥٥ ، ص ٢٨٠ .

على ان ذلك كله لايعني بأن الجاحظ سخر قلمه لخدمة البلاط العباسي بل على العكس فقد كان يدافع عما يؤمن به عن عقيدة واخلاص والا لما ظهرت كتاباته قويه الحجة بليغة اللسان . ولابد من الاشارة الى ان الجاحظ كان يذكر اراء خصومه وعقائدهم باسهاب ووضوح ثم يجادلهم عليهم ويفندها ويدحضها (٤) .

---

(٤) ان ذكر الجاحظ للمذاهب واراء الفرق باسهاب وموضوعية حتى يبدو وكأنه مؤمن بها ثم رده عليها وتفنيدها باسلوب من السخرية والنقد اللاذع جعل بعض خصومه ينالون منه ويشهرون به واصفين اياه بالتكون والغموض ولكن الجاحظ يرد على احدهم قائلا :
« وعبتني برسائلي الى شميات واحتجاجي فيها واستقصائي معانيها وتصويري لها في احسن صورة واظهاري لها في اتم حلية . وزعمت اني قد خرجت بذلك من حد المعزلة الي حد الزيدية ومن حد الاعتزال في التشيع والاقتصاد فيه الى حد الاشراف والافراط فيه . وزعمت ان مقالة الزيدية خطبة ومقالة الرافضة وان مقالة الرافضة خطبة مقالة الغالية » .
ويقول الجاحظ في مناسبة اخرى :
« وعبتني بحكاية قول العثمانية والضرارية وانت تسمعني اقول في اول كتابي : وقالت العثمانية والضرارية كما سمعتني اقول : قالت الرافضة والزيدية فحكمت علي بالنصب لحكايتي قول الثانية — فهلا حكمت علي بالتشيع لحكايتي قول الرافضة ، وهلا كنت عندك من الغالية لحكايتي حجج الغالية ، كما كنت عندك من الناحية لحكايتي قول الناصبة . وقد حلينا في كتابنا قول الاباضية والصفرية كما حكينا قول الازارنة والزيدية .... والا كنا عندك من الخارجية كما صرنا عندك من الضرارية والناصبة » زاجع الجاحظ ، الحيوان ، ج ١ ص ٧ و ص ١١ — ١٢ .

الجاحظ والعروبـــة :

كان الجاحظ على رأس النخبة المثقفة المعروفة بحبها للعرب ودفاعها عن العروبة وتراثها (٥) في مطالع العصر العباسي . وقد دفعت هذه الحقيقة بعض الكتّاب المحدثين الى اعتباره من اصل عربي . يقول السندوبي (٦) :

« اذ لو كان في دم الجاحظ شيء قليل او كثير من دم الاجناس غير العربية لرأيناه على رأس الشعوبيـــة ولكنا نرى الجاحظ في كتبه وفي كل ماروي عنه شديد العصبية للعرب ».

وفي اعتقادنا ان الجاحظ في دفاعه عن العروبة كان انسانياً كالعروبة نفسها (٧) فهو يهاجم العصبية العرقية العنصرية (٨) المتزمتة التي لم تكن يوما ما من سمات العربي حيث يقول :

« ... ثم قرنوا بذلك العصبية التي هلك بها عالم بعد عالم والحمية التي لاتبقي ديناً الا افسدتـــــه ولا دنيا الا اهلكتها وهو ماصارت اليه العجم مــــن مذهب الشعوبيـة » (٩) .

(٥) العثمانية ص ٤٠

(٦) السندوبي ، رسائل الجاحظ ، ص ٢٩٩ — ٣٠٠

(٧) الجاحظ ، رسائل ، طبعة فان فلوتن ، ليدن ١٩٠٣ ، ص ١٢٢ — ١٢٣

(٨) الحيوان ، ج ٢ ، ص ٢٤٥ تحقيق عبد السلام هارون ١٩٦٥ .

(٩) الحيوان ، ج ٥ ، ص ٣٢٨ .

وحيث يتكلم الجاحظ عن العرب يتكلم بيقين المتثبت المقتنع حيث يقول :

« وأنا أقول في هذا قولا وأرجو أن يكو ن مرضيا ولم أقل أرجو لاني اعلم فيه خللا ولكني اخترت اخذت باداب وجوه اهل دعوتي وملتي ولغتي وجزيرتي وجيرتي وهم العرب»(١٠)

الجاحظ وعروبة الدعوة العباسية :

يعبتر الجاحظ من اوائل الكتاب الذين تعرضوا لموضوع الدعوة العباسية على ان المؤرخين المحدثين لم ينتبهوا الى ملاحظاته الدقيقة الا في فترة متأخرة . فالجاحظ من أوائل الذين اشاروا الى استقرار العرب في قرى خرسان حيث يقول في باب أثر البيئة على الناس :

« وقد نرى الناس ابناء الاعراب والاعرابيات الذين وقعوا الى خراسان فلاشك انهم علوج القرى » (١١)

وهذه الاشارة المقتضة من الجاحظ تؤكد سكن العرب في القرى وامتزاجهم بالسكان المحليين وهكذا ينكشف خطأ المؤرخين الذين اعتبروا اصطلاح « سكان القرى » الذى يتكرر في روايات الطبري وغيره بانه يعني العجم من اهل خراسان الذين ساندوا الدعوة العباسية .

كما وان الجاحظ يعتبر من الاوائل الذين نبهوا الى ان اصطلاح « اهل خراسان» ليس اصطلاحا عرقيا بل حضاريا . فالاصطلاح لا يعني العجم من السكان ذلك الاقليم بل يعني العرب وغير العرب المستوطنين هناك ولذلك فهو يعتر ر الدولة العباسية دولة خراسانية ويعتبر الخليفة المنصور من اهل خراسان حين يقول :

« ولو ان أهل خراسان حفظوا على انفسهم ووقائعهم في اهل الشام وتدبير ملوكهم وسياسة كبرائهم ... لكان فيما قال

---

(١٠) الحيوان ، جـ ٣ ، ص ٣٦٧ .

(١١) فاروق عمر ، طبيعة الدعوة العباسية بيروت ١٩٧٠ ، ص ١٧٥ .

المنصور وما فعل في أيامه وأسس لمن بعده ما يفي بجماعة ملوك بني مروان » (١٢)

وحيث يتكلم الجاحظ عن القوة المحركة في الدعوة العباسية يؤكد على العرب فيقول : (١٣)

« وهل أكثر النقباء الا من صميم العرب ومن صليبة هذا النسب كأبي عبد الحميد تحطبة بن شبيب الطائي وابي محمد سليمان بن كثير الخزاى وابي نصر مالك بن الهيثم الخزاعي وابي داود خالد بن ابراهيم الذهلي وكأبي عمر لاهز بن قريظ المزني وابي عتيبة موسى بن كعب وابي سهل القاسم بن مجاشع المزني . ومن كان يجري مجرى النقباء ولم يدخل فيهم مثل مالك بن الطواف المزني » .

وحين يتكلم الجاحظ عن أحداث الثورة العباسية بعد وصول الثوار الى العراق والشام يقول :

« وتفاخر العرب في قتل رجالات الدولة الاموية مثل مروان بن محمد وكذلك هزيمة ابن هبيرة وقتل ابن ضبارة وبناته بن حنظلة » .

بهذه الملاحظات القليلة كشف الجاحظ عن حقائق مهمة تتعلق بالثورة العباسية ولو أن من كتب من مستشرقي ومؤرخي القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين قد انتبهوا الى هذه الملاحظات لما وقعوا في أسار التفسير العنصرى للثورة ولما ابرزوا دور الفرس وغمطوا دور العرب حيث قادهم هذا التفسير الى تخريجات خاطئة عن مطالع العصر العباسي ذلك لان الخطأ في البداية يقود الى الخطأ في النهاية .

---

(١٢) الجاحظ ، البيان والتبيين ، القاهرة ١٩٦٨ ، تحقيق عبد السلام هارون جـ ٣ ص ٢٦٦

(١٣) الجاحظ ، الرسائل ، (مناقب الترك) جـ ١ ص ٢٢ .

(١٤) البيان والتبين ، جـ ١ ص ٢٢ — ٢٣ .

الجاحظ والمجتمع العباسي :

وصف الجاحظ دولة بني العباس بأنها . « اعجمية خراسانية » وقد استنتج بعض المؤرخين المحدثين من تلك العبارة استنتاجات بعيدة فأكدوا على ان انتصار العباسيين يعني انتصار الفرس وان العصر العباسي الاول هو عصر النفوذ الفارسي .

وفي اعتقادنا ان هذه الاستنتاجات بعيدة عن واقع الحال ومبالغ فيها وان الجاحظ لم يرد بها هذه التفاسير والتي وضعها المؤرخون المحدثون في فمه . وقد اشرنا سابقا بأن اصطلاح « اهل خراسان » لايعني في نظر الجاحظ العجم فقط بل العرب أيضا من اهل خراسان . ويبدو ان ما عناه الجاحظ هو تغلغل المظاهر الحضارية الاعجمية في المجتمع العباسي بصورة أوسع مما كانت عليه في عهد الامويين . واذا ما تمعنا في الخارطة البشرية لسكان بغداد ادركنا ما يعنيه الجاحظ ذلك ان الجماعات التي استوطنتها كانت مزيجا من العناصر العربية والاعجمية . والامر المهم هو ان هذه الفئات كانت ترتبط برباط واحد يشدها الى الدولة الجديدة الا وهو رباط الولاء للخليفة ودولته لا الولاء للقبيلة او العنصر أو الاقليم .

وقد اشرنا سابقا الى الاهمية التي اعطاها الجاحظ للعرب من اهل خراسان وغير خراسان في الدولة الجديدة واختلافه في ذلك عن بعض الروايات ذات الاصل الفارسي من الدينورى (الاخبار الطوال) وحمزة الاصفهاني (تاريخ ملوك الارض) وكذلك الروايات التي دستها الشعوبية في كتب الادب (١٦).

ومن نفس المنطلق الانساني الحضارى غير العنصرى اعتبر الجاحظ . خلافا غيره من الكتاب ، فئة الموالي في العصر العباسي فئة لا تشكل تكتلا عنصريا فارسيا أو أعجميا بل فئة مزيجة من اجناس مختلفة عربية أو عجمية

(١٥) المصدر نفسه ، ج ٣ ص ٣٦٦ .

(١٦) حول الموضوع ، راجع فاروق عمر ، طبيعة الدعوة العباسية (المقدمة) بيروت ١٩٧٠ .

تنظر الى رابطتها بالخليفة أو السلطة على انها اقوى من الانتماء العنصرى أو الاقليمي أو القبلي . يقول الجاحظ :

« وكان المنصور و محمد بن على و علي بن عبد الله يخصون مواليهم بالمواكلة والبسط والايناس لا يبهرجون الاسود لسواده ولا الدميم لدمامته ... ويوصون بحفظهم أكابر أولادهم»(١٧)

وهكذا اصبحت فئة الموالي بمرور الزمن كتلة تحس بكيانها المستقل تجمعها مع بعضها رابطة المصلحة والهدف والولاء المشترك وقد ادرك الجاحظ هذه الحقيقة فاشار الى ان كتابه الموسوم (العرب والموالي (يختلف عن كتابه الموسوم (العرب والعجم (، ويدافع الجاحظ م عن كتابيه أمام أحد نقاده الذي اتهمه بالتكرار فيقول بأن الفرق بين العرب والموالي هو ليس كالفرق بين العرب والعجم . وينقل الجاحظ وجهة نظر كتلة الموالي القائلة بانهم ليسوا من العجم وليسوا من العرب ولكنهم افضل مر تبة وامتيازات منهما بسبب رابطتهم الجديدة بالبلاط العباسي ولادارة والجيش . (١٨)

ولقد رفض الجاحظ فكرة العنصر كمعيار لتصنيف المجتمع العباسي واعتبر البيئة والثقافة واللغة والولاء عوامل اساسية لذلك التصنيف . وعلى هذا الاساس اعتبر السجاحظ الموالي عربا وضرب الامثلة على العديد من غير العرب الذين فاقوا العرب فصاحة وبلاغة وثقافة باللغة العربية وادبها (١٩).

ويشير الجاحظ الى فئـة اخرى ضمن فئات المجتمـع العباسي وهم الابناء او ابناء اهل خراسان وبمعنى آخر انهم احفاد اهل خراسان الذي ثاروا ضد الامويين . ويوضح الجاحظ الترابط الوثيق بينهما فيقول عـلى لسان الخراساني :

---

(١٧) الجاحظ ، رسائل الجاحظ (مناقب الترك) ص ٢٣ – ٢٤ .

(١٨) فاروق عمر ، العباسيون الاوائل ، جـ٢ ص ٥٤ فما بعد .

(١٩) راجع مثلا ، البيان والتبين ، جـ ١ ، ص ١٣٦ .

« اننا النقباء وابناء النقباء » (٢٠)

ثم يقول على لسان النبوى :

« انا اصلي خزاسان وهي مخرج الدولة ومطلع الدعوة وفرعي بغداد وهي مستقر الخلافة والقرار بعد المولة وفيهـا بقيت رجال الدعوة وابناء الشيعة (العباسية) وهي خراسان العراق وبيت الخلافة وموضع المادة » (٢١)

وقد اثبتت التجارب وقوف الابناء الى جانب الشريعة العباسية في البراعة ضد المعارضة وكذلك في الحرب الاهلية بين الامين والمأمون ويؤرخ الجاحظ احداث الحرب الاهلية وفخر الابناء بمواقفهم الباسلة مع الخليفة الامين (٢٢)

« ولنا في انفسنا مالا ينكر من الصبر تحت ظلال السيوف القصار والرماح الطوال . ولنا الصبر على الجراح وعلى جر السلاح » .

ويتكلم الجاحظ في مناسبات عديدة عن السودان ، بل انه خص السودان برسالة (٢٣) فريدة من رسائله العديدة . ولعل في نشأته بالبصرة حيث يكثر السودان والعبيد القادمين من شرقي افريقيا للعمل في كسح السباخ ودور في هذا . بل ان بعضهم (٢٤) يذهب الى ان اهتمام الجاحظ بالسودان يعود الى ان اصله من شرقي افريقيا ، وليس هناك ما يدفعنا الى تأييد هذا الرأى الذى ليس له ما يبرره أو يسنده في رواياتنا التاريخية بل ان المنطق التاريخي يؤكد بأن اهتمام الجاحظ بالسودان يعود الى اسباب اجتماعية ودوافع سياسية . وعلينا ان نتذكر

---

(٢٠) راجع فاروق عمر ، العباسيون الاوائل ج ٢ ، ص ٦١ .

(٢١) نفس المصدر السابق .

(٢٢) فاروق عمر ، العباسيون الاوائل ، ج ٢ ص ، ٦١ .

(٢٣) الجاحظ السودان على البيضان ، طبعة ڤان فلوتن ، ليدى ، ١٩٠٣ .

(٢٤) شارد بلات ، الجاحظ ، ترجمة الكيلاني ، دمشق ١٩٦٥ ، ص ٩٦ .

بأن اعداد العبيد والسودان كان كبيرا في المجتمع العباسي وانهم شغبوا في البصرة في عصر المنصور وساندوا حركات اخرى ضد السلطة . كما وان السودان والزنج كانوا يشكلون فرقة في الجيش العباسي . واخيراً لا آخراً فان خطرهم بدأ يتزايد بتعاظم اعدادهم في جنوب العراق في اواخر حياة الجاحظ .

وشهد عصر الجاحظ تزايد عدد الترك في المجتمع فقد جند المعتصم وهو رجل عسكري بالدرجة الاولى عددا كبيرا من الترك في الجيش . وقد أشار الجاحظ الى الترك كوحدة عسكرية ضمن وحدات الجيش ، كما واعد رسالة عن فضائل الترك سماها (مناقب الترك) وقدمها للخلافة العباسية ولا شك ان تأليفها كان لاغراض سياسية محضة منها تهيئة المناخ السياسي الملائم لكي يتقبل المجتمع عامة والجند فى الوحدات الاخرى خاصة الترك بين ظهرانيهم واقناعهم بأهمية وجودهم وفضائلهم والحاجة لخدمتهم . ويشير الجاحظ الى انه كتبها بروح حيادية موضوعية :

« اجتنب فيها مذاهب الجدال والمراء واستعمال الهوى»(٢٥)

كما وان هدفه حسم الموقف المتأزم بين الجند الترك والفئات المناهضة لهم والتأليف بين قلوبهم وارضاء الجميع . وحين يقارن الجاحظ بين الترك والخراسانية يؤكد على الفارق الحضارى فالخراسانية حضر مستقرون والترك بدو متنقلون . وهؤلاء الاخيرون هم الذين استخدمهم المعتصم الذي كان كما يقول الجاحظ :

« اعرف الناس بهم حين جمعهم واصطنعهم » (٢٦)

وحين يريد الجاحظ ان ينبه الخلافة العباسية الى خطر الترك وضرورة الحذر من تحركاتهم يقارنهم بالخوارج فيرى بين الفئتين صفتين متميزتين

---

(٢٥) الجاحظ ، رسائل ، (مناقب الترك) جـ ١ ص ٣٠ .

(٢٦) المصدر السابق .

هما الخشونة والشجاعة والبداوة أولا والخطار على السلطة ثانيا . وقد كان تحذير الجاحظ في محله حيث تفاقمت خطر الترك في اوخر أيامه ! !.

الجاحظ والحركات الدينية ـ السياسية :

أشرنا فيما سبق بأن الجاحظ كان معتزليا في عقيدته ومواليا للعباسيين في نهجه السياسي وعلى ذلك فقد عادى اعداء المعتزلة والعباسيين ووالى انصارهم وكتب كتبا ورسائل عديدة في ذلك .

لقد اطرى الجاحظ على النهج السياسي والفكرى للعباسيين في رسالته (في العباسية) (٢٧) وأيد مذهبهم ولم ير الخروج على الدولة أو استعمال السيف ضدهم وهو يدافع عن سياسة الائمة العباسيين قائلا : (٢٨)

« وهكذا تدبير الخلفاء ولكن أكثر الناس
لايعلمون ولو كان اذا لم يفهموا عن الائمة
لم يعترضوا عليهم ولم يخطئوهم ولم يجهلوهم
كان ايسر »

ولما أمر الخليفة المأمون العلماء والمفكرين ان يكتبوا في الامامة استجاب الجاحظ لطلبه ولما اتمه رفعه الى المأمون . ويقول الجاحظ في ذلك :

« لما قرأ المأمون كتبي في الامامة فوجدها على ما أمر به وصرت اليه ، وقد كان امر اليزيدى (ابو محمد يحى بن بن المبارك بن المغيرة) بالنظر فيها ليخبره عنها ، قال لي : قد كان بعض من يرتضى عقله ويصدق خبره خبرنا عن هذه الكتب باحكام الصنعة وكثرة الفائدة فقلنا له : قد تربى الصنعة على العيان ، فلما رأيتها رأيت العيان قد اربى على الصنعة فلما فليتها اربى الفلى على العيان كما اربى العيان على الصنعة.

---

(٢٧) الجاحظ رسائل ، تحقيق السندوبي ، ص ٣٠٠ – ٣٠٢ .
(٢٨) الجاحظ ، العثمانية ، ص ٢١٥ .

وهذا كتاب لا يحتاج الى وجود صاحبه ولا يفتقر الى المحتجين عنه قد جمع استقصاء المعاني واستيفاء جميع الحقوق ، مع اللفظ الجزل والمخرج السهل فهو سوقي ملو كي وعامي خاصي » (٢٩)

ويؤيد الجاحظ وجهة النظر العباسية القائلة بان الخلافة سلطان الله في ارضه فسلطته مقدسة لانها من سلطة الله فيقول :

« فلسنا نشك ان الامام الاكبر بخصائصه من التوفيق والعصمة والتأييد لم يكن الله ليجلله باسم الخلافة ويحبوه بتاج الامامة باعظم نعمة واسبغها .... ثم وصل طاعته بطاعته ومعصيته بمعصيته الا ومنه من الحلم والعقل مالا يبلغه ذى فضل ولا حلم ذى حلم » (٣٠)

وقد اكد الجاحظ وجوب الامامة فقال في رسالة استحقاق الامامة :

« وان اول احكام الدين المبادرة الى اقامة امام المسلمين لئلا يكونوا نشراً ولئلا يجعلوا المفسدين علة وسببا » (٣١)

وللجاحظ ملاحظات عديدة يدافع بها عن العباسيين ويثني على منجزاتهم في كتبه ورسائله ، كما دافع الجاحظ عن عقيدته الاعتزالية التي كانت في عصره عقيدة الخلافة العباسية كذلك عند عصر المأمون حتى نهاية عصر الواثق . واشترك الجاحظ في محنة القول بخلق القرآن فكتب رسالة في خلق القرآن ورد على المغارضين في رسالته (الرد على المشبهة) وثالثة في (نفي التشبيه) وخامسة في (فضيلة الكلام) . وفي هذه الرسائل نجد الجاحظ ينزل المعتزلة منزلة خاصة فيقول :

---

(٢٩) البيان والتبين ، جـ ٢ ، ص ٢٧٥ .

(٣٠) فاروق عمر ، العباسيون الاوائل ، جـ ٢ ص ٨٣ .

(٣١) المصدر السابق .

« لولا مكان المعتزلة لهلكت العوام في جميع النحل » (٣٢)
ثم يخصص اصحاب النظام بين فرق المعتزلة فيقول (٣٣) :

« لولا اصحاب ابراهيم وابراهيم (النظام) لهلكت العوام من المعتزلة فاني اقول : انه قد انهج لهم سبـــــلا ونثق لهم اموراً واختصر لهم أبواباً ظهـــرت فيهـــا المنفعة وشملتهم بها النعمة »

والمعروف ان للجاحظ اتباعاً من المعتزلة تكونت منهم فرقة سميت

المنفعة وشملتهم بها النعمة »

والمعروف ان للجاحظ اتباعاً من المعتزلة تكونت منهم فرقة سميت
(الجاحظية) . وفي كل ذلك اتبع الجاحظ اسلوبه الذى يتميز به وهو ابداء آراء خصومه ثم تفنيدها وهو يقول مدافعا عن ذلك : (٣٤)

« وعبت كتابي في خلق القرآن كما عبث كتابي في الرد عـــلى المشبهة وعبت كتابي في القول في اصول الفتيا والاحكام كما عبث كتابي في الاحتجاج لنظم القرآن وغريب تأليفه وبديع تركيبه » ثم يستمر الجاحظ عارضا حججه واضحة مؤيدة محكمـــة .

بنقل الجاحظ على لسان محمد بن علي بن عبد الله بن العباس امام الدعوة العباسية ومنظمها رأيه في الامصار حيث يقول عن البصرة انها عثمانية وعن الكوفة انها شيعية علوية وعن الشام مروانية وعن الجزيرة الفرائية خارجية صرورية (٣٥) . وقد تناول الجاحظ هذا الفرق في كتاباته : اما الشيعة العلوية فقد فرق الجاحظ بين المعتذلين والغلاة وصب جام غضبه على الاخيرين منهم .

---

(٣٢) الحيوان ، جـ ٢ ص ٢٠٦ .
(٣٣) المصدر نفسه .
(٣٤) الحيوان ، جـ ١ ص ٩ .
(٣٥) رسائل ، (مناقب الترك) جـ ٢ ص ١٦ .

ولعل في ذلك انعكاس لوجهة نظره الانعذالية التي تلتقي مع بعض المذاهب الشيعية المعتدلة أولا وتأييد لسياسة السلطة العباسية التي حاولت في عدة مناسبات تبني سياسة التوفيق والمهادنة مع الشعيعة المعتدلين من حسنيين وحسينيين وخاصة في عهد ابي العباس والمهدي والمأمون والمعتصم . وتأتي رسالته في أمر الحكمين وفي تصويت رأى أمير المؤمنين وفي اثبات الامامة لامير المؤمنين علي بن أبي طالب ضمن هذا الاطار . على ان الجاحظ لم يهادن الفلو عند بعض فرق الشيعة وفي كتاب العثمانية ورسالته في الزيدية والرافضية انتقد الجاحظ بشدة الخصائص الخارقة التي ينسبها الغلاة للائمة . (٣٦) وفي رسالته لتفضيل بني هاشم على عبد شمس يؤكد الجاحظ بالدرجة الاولى على العباسيين من الهاشميين ويظهر بمظهر المدافع عن العلويين عند مقابلتهم بالامويين .

اما الخوارج (٣٧) فقد وصفهم الجاحظ بالمروق ، ونبه الدولة في أكثر من مناسبة الى خطرهم على انه مغرم باخبار شعراء الخوارج ونقل الكثير من اخبارها ! !

وتناول الجاحظ التشيع لمعاوية والامويين في أكثر من رسالة وكتاب . فقد استعرض في كتاب (العثمانية) الخصومة بين العلويين والامويين وانتقد الطرفين نقداً لاذعاً . وفي رسالته عن امامة معاوية بن ابي سفيان (٣٨) صور الجاحظ معاوية في صورة الخارج على الاسلام . وحين يتعرض الجاحظ الى (النابته) ((٣٩) ، وهم انصار الامويين في العصر العباسي ، في رسالة خاصة لا يختلف عن غيره من المؤرخين الذين كتبو عن الامويين في الفترة العباسية فشوهوا صورتهم وطمسوا انجازاتهم . على أن هذه الصورة المشوهة قصدا

---

(٣٦) الحاجري ، الجاحظ ، ص ٢٠٦ .

(٣٧) البيان والتبيين ، جـ ٣ ص ٥١٢ .

Fried Lander, J.A.O.S., XXIX, P. 148

(٣٩) النابته ، نشر فان فلون ، سنة ١٨٩٩ ، باريس .

لم تنطل على كل الناس فمازالت هناك فئة في المجتمع العباسي تحترم ذكرى الامويين وتذكر مكاسبهم ولذلك يقول الجاحظ :

« و الله لبنو مروان في غير دولتهم اعظم كبرياء من بني العباس في دولتهم » (٤٠)

وقد ازعج الجاحظ ان تستمر النابتة في موالاتها للامويين في دولة بني العباس فاتهمهم بالتمادي في الخطأ لرفضهم ادانة الامويين .

والمعروف عن الجاحظ انه شغف بخصلتين رئيسيتين من خصال العرب وهما الفصاحة والكرم وحين عجز الجاحظ عن اتهام الامويين باللحن أو القصور في اللغة حيث يمتدح العديد من خلفاء الامويين وولاتهم لبلاغتهم وينقل الخطبة البتراء لزياد بن ابيه التي أكد فيها حق الامويين بالخلافة و طاعتهم لانهم خلفاء الله ورسوله ، راح الجاحظ يكيل التهم للخلفاء الامويين واصفا اياهم بالبخل والشراهة ! ! وينقل روايات شاذة غير متواترة عن مأكلهم ومشربهم وحفلات انسهم ومجونهم . (٤١) وحين تكلم الجاحظ عن ظاهرة التسري بالجواري والغلمان في رسالته (الجواري والغلمان) ورسالته (الفتيان) (٤٢) تلك الظاهرة التي شاعت في العصر العباسي لم يترك هذه الظاهرة تمر دون ان يذكر الأمثلة المختارة من العصر الاموى وليس العباسي ! ! ثم يطعن الجاحظ في جميع خلفاء بني أمية في هجوم لاذع فيقول :

« ان نساء خلفاء بني العباس أكثر معروفا من رجال بني آمية ولو ذكرت معروف ام جعفر وحدها لاتى ذلك على جميع صنائع بني مروان » (٤٣)

---

(٤٠) فضل هاشم على عبد شمس ، ٢٣٢ – ٢٣٣ .

(٤١) راجع : النابتة ، ص ١٧ ، الحيوان ج ١ ص ١٨٠ ، البخلاء ص ٣٠ ، ١٤٩

(٤٢) عن القيان راجع (ثلاث رسائل) نشرها فنكل ، القاهرة ١٩٢٦ – وعن مغامرة الجواري والقلمان مجموعة رسائل الجاحظ تحقيق عبد السلام هارون سنة ١٩٦٥ .

(٤٣) فضل هاشم على عبد شمش ، ص ٢١١ .

ثم يقول : (٤٤)

« كان عبد الملك جباراً لايبالي ما صنع وكان الوليد مجنونا وكان سليمان همه بطنه وفرجه وكان عمر أعور بين عميان »

ويتهم الجاحظ بني أمية بالكذب : »« بنو أمية كذابين فما اولاهم بالكذب ... » (٤٥) ولم يفصح الجاحظ عن مواقع الكذب عندهم ولعله في ذلك يشير الى الدعاية السياسية الواسعة النطاق التي نظمها الامويون من اجل كسب الاتباع الى قضيتهم فقد استخدموا القصاص للدعاية السياسية يعقدون مجالسهم في المساجد والمعسكرات يدعون للدولة الاموية وينفرون من اعدائها . كما استخدم الامويون الشعراء للدعاية . وكان الشعراء بمثابة الصحف يدعون الناس لتأييد الخلافة بالاقناع والمحاججة . واتهم الجاحظ الاموين بأنهم اغتصبوا الخلافة وحولوها الى « ملكا كسرويا وغصباً قيصرياً» (٤٦) .

من الواضح ان الجاحظ لم يستخدم الاسس النظرية التي وضعها نصب عينيه في كتاباته بل اهملها حيث كتب عن الامويين . وبذلك انحرف الجاحظ عن منهجه في التثبت والاستقراء الذى اكد عليه في أكثر من مناسبة .

على اننا يجب ان نستدرك فنقول بان الجاحظ لم يكتب تاريخا لبني امية أو لغيرهم ، كما فعل الطبرى أو اليعقوبي ، بل لم يكن قصده أن يؤرخ لتلك العصور ولذلك فنحن لا نتوقع منه ان يلم بمنجزات الامويين واعمالهم في ميدان السياسة والادارة والعمل في مصالح الدولة ومصالح الناس حيث قيم اعمالهم واحد من الذين عاصروهم فأجاب حين سأله الخليفة الرشيد العباسي عن الامويين فقال بجرأة وشجاعة : « كانوا أنفع للناس» !! (٤٧) . ومع ذلك فقد سقط الجاحظ في ملاحظاته عن الامويين فريسة تحيزاته

---

(٤٤) المصدر السابق ص ٢١١ .

(٤٥) المصدر السابق ٢٠٣ .

(٤٦) النابته ، ص ١١ (ضمن الرسائل) الجزء الثاني . تحقيق عبد السلام هارون .

(٤٧) راجع فاروق عمر ، العباسيون الاوائل ج ١ ص ١٥٢ .

السياسية والعقائدية وتخلى عن وجبه كمؤرخ أو كاتب حيادي ليلعب دور الخصم المعني ، فكان عليه ان يدرك بأن تاريخ الامويين كتب من قبل اعدائهم أولا وكان عليه وهو المعتزلي ان يحكم عقله ومنطقه ولا يقبل الروايات الشاذة المغرضة ثانياً .

ولعل المؤرخ المحقق يستطيع ان يتحسس ارتباك الجاحظ في كتاباته عن الامويين ، وفي تصورنا ان ذاك ناتج عن ادراك الجاحظ بأنه بجانب الحـــق والصواب . وفي هذا الشأن يقول البروفسور شارل بلات : (٤٨)

« ان الجاحظ بعد ان ذكر نماذج من فصاحة
الامويين انقطع كلامه ثم ان لهجته تنبىء عن
ارتباكه فنستدل عندئذ على كذبه »

وجرياً على منهجه سرد الجاحظ في مواضع عديدة وجهة نظر الامويين وما يفخرون به ثم ناقشهم ورد عليهم (٤٩) ، وهذا واضح في رسالتيه في الثمانيه وتفضل هاشم على عبد شمس .

وفي مجال آخر يعترف الجاحظ بكثرة الاخبار في التاريخ الاموي وقلتها عن مطالع العصر العباسي ويبررها تبريراً يدل على اعجابه بما حفظ من مآثر الامويين حيث يقول : (٥٠)

« دولة بني مروان عربية أعرابية في اجناد شاميـــــة
والعرب اوعى لما تسمح واحفظ لمآثرها ولها الاشعار

---

(٤٨) بلات ، الجاحظ ، ترجمة الكيلاني ، دمشق ١٩٦٥ ص ٢٠٢

(٤٩) البيان والتبيين ، ج ٣ ص ٢١٧ — ٢١٨ .

(٥٠) المصدر السابق ، ج ٣ ص ٣٦٦ .

التي تقيد عليها مآثرها وتخلد لها محاسنهـــــا
وجرت من ذلك في اسلامها على مثل عادتهـــا
في جاهليتها فبنت بذلك لبني مروان شرفـــاً
كثيراً ومجداً كبيراً وتبريراً لا يحصى».

وبعد ان يقول الجاحظ (٥١) ذلك بوضوح وصراحه يستدرك متملقاً العباسيين تملقاً واضحاً :

« ... ان فيما قال المنصور ومافعل في ايامه واسس
لمن بعده مايفي بجماعة ملوك بني مروان » .

ويعترف الجاحظ بأن العباسيين طمسوا آثار الامويين فيقول :

« هدم اصحابنا بناء مدن الشامات لبني مروان » (٥٢)

واشار الحاحظ الى تحفظ الخلفاء الامويين في مجالس سمرهم فقال :

« اما معاوية ومروان وعبد الملك والوليد وسليمان وهشام
ومروان بن محمد فكان بينهم وبين الندماء سكارة وكان
لايظهر احد من الندماء على مايفعله » .

والجاحظ معجب بخطب الامويين ووصاياهم وارائهم ويشير اليها في اكثر من موضع (٥٣) . ويمتدح الجاحظ في اشارة عابرة عبد الملك بن مروان وواليه الحجاج فيقول : (٥٤) « لم يكن مثل سياسة عبد الملك والحجاج الي ان ملك المنصور » .

---

(٥١) الحيوان ، جـ ١ ص ٧٣ .
(٥٢) التاج ، (منسوب للجاحظ) ص ٣٢ طبعة القاهرة ١٩١٤ .
(٥٣) البخلاء ، ص ١٥٠ – البيان والتبيين ، جـ ١ ص ١٦٤ ، ٢٤١ – ٢٤٢ ، ٤٣ ، ٦٦ .
جـ ٢ ص ٢٧١ ، ٣٦١ ، ٢٨٠ ، ٣١٣ . جـ ٣ ص ٥٨٧ ، ٥٩١ .
(٥٤) التاج (المنسوب الجاحظ) ص ١٦٩ .

« ولو تهيأ المتكلفين منهم مثل صرامة هشام لازدجر من به حياء منهم ولقلت النفقة والكلف » (٥٥) .

وفي رواية اخرى يرويها الجاحظ ان المنصور كان معجبا بهشام بن عبد الملك وانه سمح لاحدهم ان يترحم على هشام امامه وذاك حين سأله عن بعض تدابير هشام ضد الخوارج (٥٦) . ويشير الجاحظ الى حزم مروان بن محمد آخر خلفاء الامويين وصلابته في احرج ايامه قبل سقوط دولته (٥٧) . ويمتدح الجاحظ سياسة بعض الولاة الامويين وحسن تدبيرهم أمثال مسلمة بن عبد الملك وزياد بن ابيه والمهلب بن أبي صفرة ويزيد بن المهلب (٥٨) . ويفاخر الجاحظ بالفتوحات الكبيرة التي حدثت في أيام الامويين على يد محمد بن القاسم الثقفي وتتيبة بن مسلم الباهلي ويسميها « الفتوح العظام » (٥٩) .

واخيرا لابد من القول بان الجاحظ ، بصورة عامة ، فشل في معالجته تاريخ الاموى وهذا الفشل في نظرنا يعود الى ان اتخاذ موقف صحيح ازاء احداث التار يخ الاموى يستدعى موقفاً نظرياً صحيحا وخلفية عقائدية وسياسية لاتتعارض مع النهج الاموي أو على الاقل تقف موقفاً موضوعياً منه وهذا ما لم يتوفر الجاحظ بسبب تعارض عقيدته وميوله مع الامويين . والواقع ان الجاحظ لو اقتصر على مهاجمة التطرف الاموي المتمثل بالنابتة لكان في وضع اقوى ولما وقع في تناقض ولكنه هاجم الامويين ككل فوجد نفسه أمام مهمة شاقة اذ كيف يمكن التكلم سلبيا عن فترة شهدت منجزات تضاهي بل تفوق احياناً منجزات العباسيين في عصر قوتهم وازدهارهم . وكيف يمكن الجمع بين حب العرب والعروبة وبين التعرض للأمويين في آن واحد ! !

---

(٥٥) البيان والتبيين ، جـ ١ ، ص ١٦٤ .

(٥٦) التاج ، ص ١١١ – ١١٢ .

(٥٧) المصدر السابق ص ١٧٥ – ١٧٦ .

(٥٨) راجع مثلا البيان والتبيين ، جـ ١ ص ٣٨٠ ، ١٨٦ ، ٣٨٥ . النجلاء ص ١٢ ص ١٤٥ . ص ٢٠٤ الحجاب ص ٣٥ – ٣٦ ، ص ٧٧ .

(٥٩) البيان والتبيين ، جـ ١ ص ٢٩٠ – مفاخرة الجوارى والقلمان ص ١١٧ – ١١٨ .

ولقد تطرق الجاحظ كذلك الى خطر المانوية الجديدة في المجتمع العباسي والتي عرفت باسم (الزندقة) وكانت حركة منظمة نشرت كتب المانوية بأورق صقيلة واخراج بديع لكي تجتذب الناس الى قراءتها ويعلق الجاحظ على هذة الكتب قائلا :

« بأنها لا تفيد علماً ولا حكمة وليس فيها مثلا سائر ولا خير ظريف ولا صفة ادب ولا حكمة غريبة ولا فلسفة ولا مسألة كلامية » (٦٠) .

والمعروف عن الزندقة انها اخطر حركة تعرضت للاسلام وهددته وحاولت هدم المجتمع العربي – الاسلامي من الداخل ولذلك فانها والشعوبية صنوان مترابطان .

مفهوم الجاحظ للعنصرية والانسانية :

يعتبر الجاحظ أحد أهم منظري التفسير الانساني للعروبة في العصر العباسي ان لم يكن الاهم . وقد تعرض الجاحظ بقدر كبير من الاسنفاضة لمظاهر عديدة في الصراع الدائر بين العروبة والشعوبية . ولا بد من القول بادئ ذى بدء بان الموضوع – موضوع الصراع – لم يكن جديداً الا ان الجديد فيه هو الاسلوب والمنهج الذي اعتمده الجاحظ وبالتالي المنتوج الفكري المهم الذى صدر عنه ، ذلك المنتوج الفكري الذى تحول الى وثائق سياسية وايديولوجية وثقافية تنتسب الى الاحداث وتنسب اليها الاحداث ، وبمعنى آخر فان قراءة رسائل الجاحظ والنصوص العديدة في كتبه تتطلب من القارئ المتمعن الرجوع الى منابع تلك النصوص أي الفكر السياسي أو العقائدي أو الخلفية الإجتماعية والاقتصادية التي انطلقت منها تلك النصوص والملاحظات ، وهذا في نظرنا التاريخ بعينه الذي حاول الجاحظ معالجته .

---

(٦٠) راجع للمؤلف ، الزندقة ، آفاق عربية ، العدد ، ١٩٧ .

لقد عاش الجاحظ في فترة استفحال الحركة الشعوبية . والشعوبية حركة استهدفت ضرب العرب من خلال ثقافتهم وارثهم الحضارى والشكيك بدورهم التاريخي وفضلهم على الحضارة الانسانية مقابل الاعتزاز بالارث الحضاري الاعجمي واحياء الثقافات الفارسية خاصة . ولما كانت العروبة والاسلام صنوان مترابطان لم تهمل الشعوبية الاسلام بل على العكس هاجمته محاولة بث روح التشكيك في قيمه ونشر روح الاستخفاف والاستهتار (الزندقة) بين اتباعه .

لقد ادرك الجاحظ منذ البداية الطبيعة العنصرية الشوفينية للحركة الشعوبية فهاجم العنصرية قائلا : (٦١)

« ... ثم قرنوا بذلك العصبية التي هلك بها عالم بعد عالم والحمية التي لا تبقي ديناً الا افسدته ولا دنيا الا اهلكتها وهو ما صارت اليه العجم من مذهب الشعوبية » .

وقد ركزت الحركة الشعوبية في هجمتها العنصرية على المظاهر العربية على عدة امور منها الادب العربي فانبرى لهم عددا من الكتاب على رأسهم الجاحظ فأشاد بالبلاغة العربية والفصاحة الفطرية للعرب . وذكر اشعار العرب وخطبهم ووصاياهم (٦٢) ونقل حتى عن أولئك الذين كانوا من اعداء العباسيين مثل الامويين والخوارج وغيرهم !! بل ان الجاحظ - وهو غير عبربي - في دفاعه عن العروبة اعتبر اللغة نسباً يفوق رابطة الدم . ويأتي الجاحظ بنماذج عديدة لهذا الجيل الجديد من المثقفين الذين كانت فصاحتهم بالعربية تعتبر من « اعاجيب الدنيا » (٦٣) .

وادعت الشعوبية بان ليس للعرب تاريخ قبل الاسلام فأكد الجاحظ في المقابل على وحدة التاريخ الثقافي العربي بحيث بات كل عصر متمم للاخر كما يظهر من كتابه البيان والتبين . وامتدح الجاحظ عرب قبل الاسلام فقال :

---

(٦١) الجاحظ ، رسائل ، تحقيق فان فلون ، ص ١٢٢ - ١٢٣ .
(٦٢) البيان والتبين ، جـ ٢ ص ٥١٢ .
(٦٣) المصدر السابق ، جـ ١ ص ١٣٦ .

« ولم يفتقروا الفقر المدقع الذي يشغل عن المعرفة ولم يستغنوا الغناء الذي يورث البلادة والثروة التي تحدث الغرة . ولم يحتملوا ذلا قط فيميت قلوبهم او تصغر عنده نفوسهم » . (٦٤)

وأكد الجاحظ على الامة لا القبيلة وان هذه القبائل العدنانيه والقحطانية ما هي الا مظهر من مظاهر الامة الواحدة التي لها خصائص مشتركة : (٦٥)

« فان قلت فكيف كان اولادهما (أى قحطان وعدنان) جميعا عرباً مع اختلاف الابوة قلنا : ان العرب لما كانت واحدة فاستووا في التربة وفي اللغة والشمائل والهمة وفي الانفة والحمية وفي الاخلاق والسجية فسكبوا سكبا واحدا وافرغوا افراغاً واحداً » ..

وهاجمت الشعوبية انساب العرب مدعية انها اسطورية ، وردّ الجاحظ وهو المثقف المشبع بروح العروبة الانسانية المرنة المنفتحة فأكد بأن البيئة والثقافة واللغة والولاء والانتماء للامة والفكر تعتبر معايير رئيسية للعروبة . فالعربي – في نظر الجاحظ – هو من تكلم العربية واكتسب اخلاق العرب وشمائلهم وأن ثقافته وفكره وانتمائه للعرب . (٦٦)

وهاجمت الشعوبية الاسلام لان العرب مادة الاسلام وحاملوا رسالته الى العالم وقد شخص الجاحظ هذه الظاهرة تشخيصا ذكياً فقال :

« فانما عامة من ارتاب بالاسلام انما جاءه عن طريق الشعوبية فاذا ابغض شيئاً ابغض أهله ... اذ كانت العرب هي التي جاءت به (الاسلام) وكانو ا السلف » (٦٧)

---

(٦٤) نوادر المخطوطات ، تحقيق عبد السلام هارون القسم الثالث ص ٢٨٦ .

(٦٥) رسائل الجاحظ ، تحقيق فان فلون ، ص ٤٤ – ٤٥ .

(٦٦) رسائل الجاحظ ، ص ٥ – ٦ .

(٦٧) رسائل ، تحقيق عبد السلام هارون ، القاهرة ١٩٦٤ (مناقب الترك) .

وكانت افكار الشعوبية والزندقة توجه توجيهاً مختاراً مستهدفاً جماهير الامة في صورة كتب جذابة مزركشة من اجل استهواء الناس . وقد حذر الجاحظ الناس من ذلك الفكر الهدام فقال : (٦٨)

« وعلى ان للنحل صوراً كصور الانسان فكما ان بعض الصور اشد مشاكلة لطبعك وأنق في عينك واخف على نفسك فكذلك النحل في مقابلة الاهواء ومشاكلة الشهوات والخفة على النفوس ، فاحذر حوادث الشهوات واتصال المشاكلة فانه اخفى من الدقيق وادق من الخفي . هذا اذا كان المعنى مجرداً والمذهب عارياً فكيف اذا موهه صاحبه وزخرفه واضعه باعذب الالفاظ واشهاها واحسن المدارج واعفاها فشفى كل واحد منهما صاحبه وحببه الى سامعه فان وافق ذلك منه تعظيم لسلفه وهوى في قائله فقد اسمحت نفسه بالتقليد واستسلمت للاعتقاد فاحذر في هذه الصفة ولا تستخفن بهذه الوجه».

واصدر الجاحظ حكمه على الشعوبيين العنصريين قائلا :

« واعلم انك لم تر قوماً اشقى من هؤلاء الشعوبية ولا أشد استهلاكاً لعرضه ولا اطول نصباً ولا أقل غنماً من اهل هذه النحلة » (٦٩) .

لقد نجح الجاحظ وهو المثقف المعتزلي المتسلح بالمنطق واساليب الجدل العقلي من دحض تقولات الشعوبية وضيق افقهم الفكري ، واظهر زيف حركة التشكيك في تراث العرب ودورهم في التاريخ . وهكذا فقدت الشعوبية فاعليتها أمام انسانية العروبة وفي هذا الشأن يقول جب : (٧٠)

---

(٦٨) الجاحظ ، العثمانية ص ٢٧٩ .

(٦٩) راجع ، فاروق عمر حول طبيعة الحركة الشعوبية ، آفاق عربية ، العدد ٦ السنة ١٩٧٧ .

(٧٠) جب ، دراسات ، ص ٩٣ فما بعد .

« وغمر الجاحظ بما كتبه من سعة أفق وقوة عارضة ما كانت تصدره مدرسة الكتاب (الشعوبيين) من سقط المتاع في الادب».

وكانت نتيجة ذلك كله زيادة تماسك المجتمع وتلاحم فئاته المختلفة تحت ظل الثقافة العربية الاسلامية وما تمثله من قيم وشمائل . ولعل هذا التماسك والتلاحم المصيري يتمثل بقول احد الموالي : (٧١)

« اذا كانت العربية لسانا فقد نطقنا به وان كانت دينا فقـــد دخلنا فيه » .

---

(٧١) البلاذرى ، انساب الاشراف (مخطوطة) ورقة ٧٨٨ أ .

الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح
استاذ الفلسفة الاسلامية

حاول كتاب الفرق والمقالات ربط نشأة الفرق والمذاهب الاسلامية بعوامل اجنبية تتمثل في الديانات والثقافات والمعتقدات الفلسفية التي وجدهـــا المسلمون في البلاد المفتوحة . وكانت الغاية التي استهدفوها هي تصوير هذه الفرق والمذاهب في شكل دعاوي مبتدعة ومذاهب مستحدثة ، لفقت من اديان قديمة باطلة ومعتقدات فاسدة منكرة ليسهل اسقاطها والتشنيع بأهلها باعتبارها : كفرا وزندقة وضلالا (١) . ؟

وفي العصر الحديث نهض المستشرقون لدراسة هذه المذاهب والفرقوانتهوا في دراساتهم واجتهاداتهم – على الرغم مافيها من جدية وعمق في التحليل – الى القول بأن هذه المذاهب تولدت في الاسلام بتأثير عوامل أجنبية على اختلاف بينهم في تحديد تلك العوامل .

---

(١) المعروف تاريخيا ان مصادرنا عن الفرق والمذاهب الاسلامية واعتقاداتها وارائها تكاد تنحصر في مؤلفات شيوخ المدرسة الاشعرية امثال : الاشعرى والبقلاني والجويني والبغدادى والشهرستاني ، وجا تدوينها في عصر انتشار الاشعرية وجهدها الدائب من أجل السيطرة الفكرية باعتبارها الذهب المنتخب لاهل السنة والجماعة ، ومن ثم ترآى لا ئمتها أن انتشار المذهب لا يكون الا من خلال نفي غيره وإبطاله ، ولهذا فان المقارنة والموازنة والتعديل بين ما ورد في هذه المدونات أمر يستدعي من الباحث جهدا استثنائيا . وليس أفضل من الاستشهاد في هذا المقام بقول الرازى وهو من ائمة الاشعرية ، حيث يقول « كتاب الملل والنحل للشهرستاني ، كتاب حكى فيه مذاهب أهل العالم بزعمه الا انه غير معتمد عليه ، لانه نقل المذاهب الاسلامية من الكتاب المسمى « الفرق بين الفرق » من تأليف الاستاذ أبي منصور البغدادي . وهذا الاستاذ كان شديد التعصب على المخالفين ، فلا يكاد ينقل مذهبهم على الوجه . ثم ان الشهرستاني نقل مذاهب الفرق الاسلامية من ذلك الكتاب ، فلهذا وقع الخلل في نقل هذه المذاهب . (انظر : القاسمي : « تاريخ الجهمية والمعتزلة » ، ص / ٢٣ – ٢٤ .

« وقد خلص هؤلاء الى نظرياتهم التي جانبت الحق والصواب في أكثر من جهة تحت تأثير عوامل كثيرة كان من أهمهاصدورهم عن فكرة خاطئة استسلموا لها مفادها : ان العقل العربي مصاب أصالة باللاموضوعية ومعاداة التجديد والنظرة الجزئية والفصل بين الاشياء ، والميل الى التكرار ، وغياب التركيب ووحدة الموضوع ، ومن ثم العجز عن انشاء المذاهب الفلسفية الجامعة والابداع الفكري . (٢)

ومنها انهم اتبعوا في دراساتهم المنهج الظاهري الذي يلتمس الاشباه والنظائر في دوائر الثقافات الانسانية المختلفة وربط اللاحق بالسابق على مقتضى مذهب العلية ، وانتهوا من ذلك كله الى تعميم مؤداه : ان كل قضية فكرية في الاسلام أثر ونتيجة لجانب أو آخر من جوانب الفكر الاجنبي . (٣)

وهذا المنهج ينطوي على مجازفة فكرية خطيرة ، من حيث انه ينظر الى الظاهرة الثقافية الحية وكأنها : ظاهرة مادية جامدة تتحكم فيها العلية والضرورة والاطراد الذي هو شأن المادة الجامدة . ان الدراسات التحليلية المعاصرة للثقافات العالمية المختلفة اثبتت : ان ظهور فكرة معينة في ثقافة امة ، ثم ظهور ذات الفكرة أو ما يماثلها في دائرة ثقافية أخرى ، لا يكفي للدلالة والحكم بأن الثانية متأثرة لا محالة بالاولى إلا اذا وجدت قرائن مادية مستمدة من الصلة التاريخية بين الثقافتين ، وهذا امر لا تسمح به المناهج الظاهرية بحكم طبيعتها من التأكد منه .

---

(٢) هذه الاراء في مجموعها محصلة النظرة العرقية الاستعلائية التي سادت اوربا في القرن التاسع عشر ، والتي كانت تعتبر اوربا - باعتبارها وارثة الحضارتين اليونانية والرومانية - المركز الاوحد للثقافة والحضارة وهذه النظرة المركزية هي التي حملت الاوربيين عامة على الاستهانة بتراث الاخرين ، بل والتفنن في سحق ومحق ثقافات الامم الاخرى باعتبارها : موجودات مشوهة لا تستحق البقاء ، انظر في تفصيلات هذه الدعاوى مصطفى عبد الرازق « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية » ، الفصل الاول (القاهرة - ١٩٥٩) .

(٣) الدكتور مصطفى عبد الرازق ، المصدر السابق ص/١٥ - ٢٠ وكذلك الدكتور محمد علي أبوريان : « تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام » ، ص/٢٢ ؛ دار الجامعات المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٤ .

• وفي محاولة متواضعة لتجاوز هذه المناهج التي تقوم على التشويه والمصادرة ، وانطلاقا من وجهة نظر علمية تفترض ابتداء ضرورة قيام الشروط الموضوعية في البيئة ذاتها « اذ ليس من الصواب ان نرجع كل ظاهرة في بيئة ما الى عوامل خارجية عنها ، فنهمل بذلك العوامل الداخلية ، فانه لا فكرة من الافكار ذات قيمة يكون لها سلطان على نفوس الناس ، الا اذا كانت تمت اليهم بصلة ، فاذا جاء عامل خارجي أيقظها ولكنه لا يخلقها خلقا » (٤) فان من الممكن تفسير نشأة المذاهب الاسلامية على الوجه التالي :

ان الدعو ة الاسلا مية منظو را اليها من وجهة النظر الاجتماعية ، كانت تمثل في مجملها نقلة فجائية اقرب الى القفزة التاريخية منه الى التطور الطبيعي المنطقي للاحداث ، نقلت الحيـاة العربية من البساطـة والمحدودية النسبي عـلى الذات والتركيب الاجتمـاعي البـدوى الى : حيـاة حضرية تتميز بالتعقيد في البنية الاجتماعية والسياسية والدينية . فمن حياة قبلية تتحكم فيهـا وبها رابطة الدم والقرابة ، الى حياة اجتماعية اساسها العقيدة الدينية التي تبشر وتدعو الى الاخوة الانسانية التي لا تمايز فيها لدافع من لون أو جنس أو نسب . ومن حياة اقتصادية رعوية تتحكم فيها أسباب الكلأ ، الى تنظيمات اقتصادية وتشريعات مالية معقدة تنتظم مصادر معقدة متعددة ومتنوعة للمال : جمعـا وايرادا وصرفا كالزكاة والجزية والخراج والصدقات . ومن حيـاة سياسية تقوم عـلى المشيخة الى نظام مدني ودولة مترامية وجيش فاتح وقادة وجنود وحصون وثغور وامراء وحكام وسياسات مدنية وشرعية تنتظم امور الدين وقضايا الواقع ومشكلات الحياة . ومن ديانة وثنية متفسخة متهرمة عجزت عن تلبية حاجات الانسان العربي الروحية والعقلية ، الى عقيدة تتسم بالعالميـة والشمول وتدعو الى المشاركة والانتشار في الحياة في أوسع اطرها وحدودها .

---

4) IQBAL; M; "The dvelopment of metaphysics in Persia", P; 66.

• والمعروف عند علماء الاجتماع ان النقلة الحضارية المفاجئة والسريعة (Socil–Mutation or : Change) غالبا ما ينتج عنها ويترتب عليها : صور من التأزم والتوتر والقلق ، تعم جوانب الحياة كلها ، وقد تصل الى حالات من الفوضى السياسية والصراع الداخلي والفتن والحروب والمصارع ، شاهد على ذلك شهادة ثلاث من الخلفاء الراشدين غيلة اما على يد حاقد أو ثائر او متمرد ، وحروب أهلية عصفت بالحياة الاسلامية : مثل الفتنة الكبرى وصفين والجمل والنهروان وكربلاء . وفي حمأة هذه المصارع والحروب والفتن صار الناس يلتمسون وسيلة للنجاة تتجاوز بالامة محنتها وتنقذها من نكبتها ، من قلقها وتشتت أمرها ، وتنتهي بها الى حالة من الاستقرار المادي والوحدة النفسية .

• فترای لجمع من المسلمين ان الوضع العام من السوء والارتباك مما لا يمكن تجاوزه الا بقيادة معصومة ملهمة تفعل وتحقق ماليس في مقدور الانسان العادي بملكاته المحدودة وقدراته البشرية ان يقوم به . هذا التصور للقيادة الملهمة ، والذي يظهر عادة في أثناء التحولات والازمات الاجتماعية الحادة ، والذي يعرف في تاريخ التنظيمات السياسية والاجتماعية بـ : « الكارزما – Charisma هو ما انتهى اليه جمع من المسلمين ممن صاروا يشكلون فيما بعد نواة فرق الشيعة التي ذهبت الى تصور للامامة والرئاسة السياسية يتفق مع فكرة الكارزما ، والتي من اهم خصائصها :

١ – الاعتقاد بقيادة ملهمة معصومة في أفعالها وسلوكها ، على رأسها قائد روحي ملهم (Charismatic–Leader) ، متصف بصفات روحية فائقة وموروثة لا تكتسب بالجهد والتحصيل ، بل تتأتي بوحي الهي واعلام رباني ونفث سماوي ، ومن ثم تمنحه الجماعة السلطة الكاملة الناجزة وتظهر له التبعية والطاعة المطلقة (Complet devotion) ، باعتباره صاحب دعوة روحية مقدسة (Spritual Mission) .

٢ ـ ان انتقال هذه السلطة الروحية تتخذ صورة التعاقب الذري المباشر وذلك بوراثة الابن الاكبر لابيه في السلطة ومركز القيادة والسيادة (The Principle of Primogenilure) باعتبار ان مرتكز السلطة : صفة روحية تورّث فلا يمكن اكتسابها بالعلم والجهد والتحصيل . (٥)

ان هذه الخصائص هي جملة ما اشتملت عليها نظرية الامامة عند الشيعة والتي تتخذ صورة « النص والتعيين » الالهي (Divine Designation) والاعتقاد بامام معصوم عن الخطأ (Infallable) هومرتكز السلطتين الدينية والسياسية تقريرا ومباشرة وتنفيذا ، وانتقال الامامة من الاب الى الابن في صورة سلسلة تعاقبية . ومن هنا اجتمعت كلمة الشيعة ، بمختلف فرقها وجماعاتها على ان « الامامة » ليست من المصالح العامة التي يتعين القائم بها بالشورى والرأي والانتخاب (The Universal Consent of the Community) بل هي قاعدة الدين واصل الاسلام ، وفرض كاؤكد فرائض الدين ، ومن ثم فلا تثبت الا بالنص والتعيين الالهي الذي لا مدخل فيه للرأي والاجتهاد الانساني القاصر ، ولابد لهذا الامام ان يكون معصوما عن الخطأ وارتكاب الذنوب : صغيرة كانت ام كبيرة ، سهوا كان ام اسهاء أو نسيانا ، قصداً أو عن غير قصد ، باعتباره مستودعا للعلم الالهي الموروث ، وتتسم احكامه بالضرورة بالصدق واليقين المطلق . (٦) كما ان الامامة انتقلت

---

5) WEBER; Max : "The theory of social and economic-organization; "P. 307; Free Press, New York, 1974; Cf; Watt; W.M.:" The Conception of the Charismatic community in Islam; NOVEM, vol; Vii, 1960, pp: 77-90.

(٦) يقول الشيخ المفيد (الافصاح في الإمامة ، ص/ ٣ ، المطبعة الحيدرية ، النجف) « خبروني عن المعرفة بهذا الامام : أمفترضة على الانام ، أم مندوب اليها كسائر التطوع الذي يؤجر فاعله ولا يكتسب تاركه الآثام ' قيل له : بل فرض لازم كأوكد فرائض الاسلام » ؛ وانظر : أبوالفتح الكراجكي (كتاب الابانة ، مخطوطة مكتبة الحكيم ، رقم/٢٧٨حيث يقول=

دائما في صورة تعاقب ذري من الاب الى الابن الاكبر ، الا في حالات شاذة ونادرة ، سببت في ذاتها الفرقة والاختلاف في صفوف الشيعة . (٧)

وخلافا لهذا الجمع ، الذي تطور تأريخيا ليشكل حزب الشيعة بمدارسها المختلفة ، ذهب جمع آخر من المسلمين الى تفسير سوء الاحوال العامة على اساس الردة والانحراف عن المبدأ الاسلامي في صفائه ونقائه ، ووضوحه وبساطته ، ومن ثم رأى هؤلاء ان تجاوز المشكلات العامة وحالات القلق والحيرة والاضطراب لايكون الا بعودة صارمة وصادقة الى الالتزام بالمثل العليا الاسلامية ، وهو ما اجتمعت عليه كلمة من صاروا يعرفون ويشكلون « حزب الخوارج » ، بفصائله ومدارسه ممن ذهبوا الى « وجوب التحكيم – تحكيم القرآن الكريم »(٨) في الاحداث والاشخاص والوقائع جميعا . وقالوا « باسقاط الامامة » (لا امارة) (٩) أو بجواز اقامتها شرط ان يتولاها افضل الامة واتقاهم وأقربهم للحق والعدل وان « كان عبدا حبشيا أو نبطيا رأسه كرأس الزبيبة » (١٠) وأوجبوا للخروج على الامام « للتبري » ان هو جار أو حاد عن الحق وللعدل

=«الامامة أصل يتعلق بالنبوة من خالف فيه كفر . وان الحجج في اثباتها متماثلة، والطاعن في الامامة كالطاعن في الرسالة ... ان الامامة اصل وليست بفرع ، وان الاقرار بها علم متقدم على كل فرض أتى به الشرع » . وللمقارنة ، راجع : ابن خلدون : المقدمة ، ص/٣٤٨ ، الشهرستاني : الملل والنحل : ١٩٥/١ . ولان الامامة اصل من اصول الدين ، صار طريق ثبوتها النص القطعي والتعيين من الله تعالى على لسان رسوله (ص) على الامام ، ثم نص الامام على الامام من بعده : انظر البغدادي : أصول الدين ، ص/٢٧٩ .

(٧) أوضح مثال على هذا : الانشقاق التأريخي الحاسم بين الشيعة الامامية الاثناعشرية وفصائل الشيعة الاسماعيلية والباطنية ، ودعوى الاسماعيلية بأن الامام جعفر الصادق كان قد وصى لابنه اسماعيل ، ومن ثم لم يجوزوا « عودة النص القهقرى » وقالوا « ان الفائدة من النص بقاء الامامة في اولاد المنصوص عليه دون غيره ، فالنص لا يكون الا في الاعقاب » انظر : النوبختي «فرق الشيعة » ، ص/٥٨. ، وقارن ، ابن خلدون ، « المقدمة» ز ص/٣٥٦ ، الشهرستاني ، الملل والنحل ، ٢٧/٢ .

(٨) الطبري : التاريخ ، ٣٣٣٨/١ (طبعة أوربا) .

(٩) المبرد : الكامل ، ٢١٢/٣ – ٢١٤ (تحقيق ابوالفضل ابراهيم).

(١٠) الشهرستاني ، المصدر السابق ، ١٥٧/١ ، البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص / ٤٥، الاسفراييني : التبصير في الدين ، ص/٤٦ . وانظر أيضز – مقالته السابقة اعلاه (الهامش : ٥)

(لاحكم لمن بدل وحكم بغير ما أنزل الله) ، صدورا عن مبدأ المساواة المطلقة الذى هو جوهر الاسلام وحقيقته الخالصة ، معتقدين ان الجماعة الموحدة الملتزمة بالمبدأ ، من غير مؤاربة أو مخاتلة هي وسيلة النجاة والطريق السوي للخلاص . (١١) وهذا ما كان يميز فرق الخوارج عامة ممن شهد لهم التاريخ صدق المبدأ والصراحة في الرأى والاخلاص في العبادة واستعذاب الموت الجماعي في سبيل الحق (الشراة) ، فكانوا وكما صورتهم الروايات التاريخية « أنضاء عبادة واطلاح سهر . منحنية اصلابهم في جوف الليل على آيات الكتاب الكريم ، كلما مر أحدهم بآية من ذكر الجنة بكى شوقا اليها ، واذا مر بآية من النار شهق شهقة كأنه زفير جهنم بين أذنيه .... قد أكلت الارض ركبهم وأيديهم وأنوفهم وجباههم من كثرة الركوع والسجود » (١٢) .

والمعروف في تاريخ النزعات المثالية التي تتنكر لظروف الواقع القائم وشروطه انها قد تتحول الى نزعات عدمية لا تعترف بسلطة مركزية أو حكومية مدنية وهو ما انتهى اليه الخوارج عموما ممن عرفوا بالثورة المستمرة التي لاتهدأ على كل صور واشكال السلطة ، سواء اكانت راشدية أو أموية أو عباسية ، وما رافق ذلك كله من جمود عقائدي وانغلاق على الذات وتكفير لمخالفيهم وايجاب الهجرة عنهم ، وهو ما يميز جماعاتهم المختلفة كما هو واضح في سلوكهم السياسي الذي تميز « بالاستعراض » : استعراض المخالفين وامتحانهم وتصفيتهم . (١٣)

واذا كانت الثورة الخارجية رفضا للواقع السياسي والاجتماعي الراهن والفاسد في صورة التمرد الجذري المطلق والمدعم بالقوة المسلحة والتصدي

11- WATT. W.M. "Free will and Predstination in Earlylslam", p. 35.

(١٢) الجاحظ : البيان والتبيين ، ١٢٥/٢ ، وانظر خطبة الشاعر الخارجي قطرى بن الفجاءة ، ١٢٦/٢ . وقارن : سهير القلماوى : ادب الخوارج ، ص/٤١ .

(١٣) المبرد ، المصدر السابق ، ٢١٢/٣ .

الدموي الذي لا يعرف المخاتلة والتقية والمهادنة ، فان « المذهب القدري » ، مثل من جانبه رفضا من نوع آخر ، جاء في صورة الفكر النظري المجرد : رفض الحتمية والجبرية والنزعات السلبية التي تحاول تبرير الواقع المستقر بدعوى « القدر المحتوم والقضاء الجازم » (١٤) والتأكيد على مسؤولية الانسان الاخلاقية من حيث انه « فاعل وحر و مختار » ، يصنع وجوده بنفسه ويقرر مصيره بحريته ويتحمل نتيجة فعاله تبعا لارادته . فجاء القول بالقدر : أى قدرة الفرد وحريته ورفض الجبر ونتائجه السلبية ، رداً حاسما للسلوك الانهزامي الغارق في الاستسلام ، ورفضا باتا تاما للواقع وتأكيدا قاطعا جازما لمسؤولية الانسان في صنع الواقع المعاش . لقد ضمّت القدرية رجالا من مشارب مختلفة متنوعة وآراء متعددة متباينة ، جمعهم القول الجامع « لا قدر والامر أنف » (١٥) ، فصاروا في مثابة واحدة في الرد على من يحاول تبرير الواقع الفاسد بالقدر الحتم والقضاء السابق .

وخلافا لهؤلاء واولئك ذهب جمع آخر من المسلمين « تحت وطأة الحروب الأهلية الطويلة والتطرف العنيف في الاحزاب السياسية ، وازدياد التراخي والاستهانة في المسائل الخلقية ، وما عاناه المسلمون من عسف الحكام المستبدين ،

---

(١٤) جاء رجل ابن عمر (رض) وقال له : « ظهر في زماننا رجال يزنون ويسرقون ويشربون الخمر ويقتلون النفس التي حرم الله ، ثم يحتجون علينا ويقولون : كان ذلك في علم الله ' فغضب ابن عمر وقال : سبحان الله ، كان ذلك في علم الله ولم يكن علمه ليحملهم على المعاصي » انظر : السيد الشريف المرتضى : الغرر والدرر» ، ١/١٥٠ ، طاش كبرى زادة : « مفتاح السعادة» ، ٢/٣٢ . وجا معبد الجهني وعطاء بن يسار الحسن البصرى يوما وقالا له : يا أبا سعيد هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون : انما تجرى اعمالنا على قدر من الله تعالى ' فقال الحسن : كذب اعداء الله ، انظر : ابن المرتضى : « المنية والامل في طبقات المعتزلة » ، ص/١٩ ، وانظر رسالة الحسن البصرى الى مروان بن الحكم والتي نشرها : ريتر (هلموت) ، بمجلة « الاسلام » الالمانية ، العدد : ١٢ ، ص/٦٧ - ٨٣).

(١٥) صحيح مسلم ، «باب القدر » ، كتاب الايمان ، ١/١٥٠ . ابن النديم : « الفهرست » قائمة « فقهاء اهل الحديث » .

الذين يملون اراداتهم على غيرهم ممن اخلصوا في اسلامهم » (١٦) الى اتخاذ موقف يتسم بالروحانية الخالصة فدعوا الى « كراهية الدنيا » و ، « نفي الذات » ، و « العزلة عن الناس » وذلك « بقطع العلائق وترك الخلائق والفرار من الدنيا »(١٧) والسعي الى تخلية القلب عما سوى الله تعالى وذلك بالتوجه بالكلية اليه وهكذا انكفأ هؤلاء على ذواتهم قصد تطهير ها : بنبذ الدنيا ومتعتها وشهواتها ، وسلوك طريق الزهد والتقشف والنسك والعبادة ورياضة الفقر ، متخذين من : الصوم والجوع والسهر والبكاء وملامة النفس وايثار الغير ، اسبابا للسمو الاخلاقي الذي افتقدوه في حاضر الناس وواقع الحياة وممارسات الحكام . فرغبوا في الآخرة وحرثها ونعيمها وخلودها ، واحتقروا الدنيا وملاذها وزخرفها وشهواتها ، وسلكوا طريقا للاقناع سبيل المبالغة في تصوير ما ينتظر النفس المتمردة من عذاب اليم وحساب الهي شديد ودقيق . فكانوا بهذه المثابة : صيحة نقد ايجابية ، تحاول اصلاح الخلق بتربية الاخلاق وتقويم المعوج من شؤون الناس بضرب المثل في الزهد والتعفف والايثار واشاعة أسباب المودة

---

(١٦) نيكلسون : « في التصوف الاسلامي وتاريخه » ، الترجمة العربية ، ابو العلا عفيفي ، ص/٤٦ .

(١٧) هذه جملة من التعريفات التي قدمها الصوفية لتجربتهم ومعاناتهم وسلوكهم . وقد جمع نيكلسون (المصدر السابق ص : ٢٨ - ٤١) عددا كبيرا من هذا التعريفات التي جاءت متفرقة في كتب الصوفية ومدوناتهم ، وعلى مدى قرون عديدة ، رجاء أن ينتهي من ذلك كله الى وضع تعريف جامع مانع للتصوف ، الا أنه عاد فصرح بأن « التصوف أمر لا يمكن تحديده » . وقد عبر الصوفية عن هذه الصعوبة في وضع حد لما يشعرون به ويعانون من مشاهدات ومواجيد ، وابانوا بأن التجربة الصوفية ، باعتبارها ثمرة معرفة دفمية مباشرة مما لا يمكن الاطلاع عليها ، أى نقلها الى الاخرين ، وهكذا في حين امكن « تعريف علوم الفقهاء وحدها بالعبارة ، لانها علوم ورسوم تنال بالتعلم والاكتساب ، فان علم التصوف ليس مما يمكن حده لانه : اشارات وبواد وعطايا وهبات يغرفها اهلها من بحر العطا الذى لا ينتهي مدده » ، انظر : السهروردى: « عوارف المعارف » ، ص/٥٤ ، الكلاباذى : « التعرف لمذهب أهل التصوف » ، ص/١٠٥ الغزالي : المنقذ من الضلال ، ص /٦٠ ، ولمزيد من الاطلاع ، انظر : كتابنا : « نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها » ، ص/١١٦ - ١٢٠ .

والمحبة بين الناس ، والدعوة الى اسقاط الخلق بالتوجه الى النفس الانسانية : رجاء تنقيتها بالعبادة وتصفيتها بالمجاهدة وتطهيرها بالزهد ، لتكون موصولة بربها معصومة بعنايته عن الذنب وسوء الخلق .

ولهذا اشتدت عناية القوم بـ « تمام الادب » و « صفاء القلب » و « كمال الاخلاق » ، وصار الشعار الجامع لهم « الخروج من كل خلق دنيي والدخول في كل خلق سني » ، ولخصوا دعواهم في كلمتين جامعتين فقالوا : « التصوف تخلية وتحلية » (١٨) تخلية النفس عما سوى الله تعالى وتحليتها بكل ما هو رباني والهي ، وهو ما اصطلحوا عليه بـ : « الفناء والبقاء » ، فناء الصفات المذمومة التي هي وليدة الهوى والشهوة نتيجة لبقاء الصفات والافعال الحميدة التي تقابلها ، ولانهم يرون أن الصفات المحمودة لا تحصل الا بذهاب المذمومة ، سموا : ذهاب المذمومة بالفناء والمحو ، وحصول المحمودة بالاثبات والبقاء»(١٩)

ان سلوك الصوفية هذا لم يكن – على غير ما يعتقد الكثيرون – اخفاء لعجز أو تبريراً لقصور أو هروبا عن مواجهة الواقع والتعامل مع الحقيقة ، بل كان تعبيرا عن معارضة على مستوى السلوك العلمي لما هو شائع ، واعتزالا أو تفردا يهدف الى الكشف عن الحقيقة « انه الثورة الباطنية التي تخامر النفس فيثور صاحبها على المظالم الاجتماعية ، فلا يقف عند مقاومة غيره بل يبدأ جهاد نفسه واصلاح خطاياه » (٢٠) وهكذا كان الميل الى الزهد مرتبطا أصلا – كما يقول

---

(١٨) من تعريفات الصوفية وردت على لسان شيوخهم ، انظر : السراج الطوسي : «اللمع» ص/٢٨٤ ، القشيرى : « الرسالة القشيرية » ، ص/٣٦ ، ابن عربي : « الفتوحات » ، الباب ٢٢٠ ، ص /٥١٢ .

(١٩) ابن خلدون : « شفاء السائل » ، ص/٤٤ (تحقيق الطنجي).

(٢٠) ماسنيون : « مادة التصوف » ، دائرة المعارف الاسلامية . من الجوهرى فيهذا الخصوص عدم الخلط بين مرحلة النشأة والتكوين التي نحن بصددها والتي نرى أنها تميزت بخصائص ثورية ومثلت حضورا اجتماعيا فعالا ، وبين مرحلة النضج والاستقرار التي جاءت متأخرة ، حيث اتخذ التصوف وبعد القرن السادس للهجرة : صورة التقاليد الثابتة والموروثة فانتظم الصوفية في « طرق روحية » « على راسها « شيخ متمرس » أو « استاذ مرشد » وتحت امرته وارشاده النفسي والروحي تلامذة ومريدون . وقد مثلت هذه الطرق : تيارا تقليديا محافظا =

كولدزيهر – « بالثورة على السلطة » (٢١) .

واذا ما تجاوزنا التصوف الاسلامي الى الفكر الجبرى ، كما صوره الجهم بن صفوان ، وجدناه صادرا عن هذه الروح الدينية الورعة التقية التي هي تجربة معاناة تبلورت فيما بعد في دوائر الصوفية في صورة ما اصطلحوا عليه بـ : « اسقاط التدبير » بمعنى : فناء الذات الانسانية (الانا) في الارادة الالهية المطلقة (الجبروت) ، وذلك باسترسال النفس مع الله تعالى على ما بريد . (٢٢) ولهذا ذهب معظم الصوفية المتأخرين الى تقرير الجبر والقول بالتفويض والاستسلام للقضاء والرضا بما يصيب العبد من خير وشر . (٢٣) ان القول بالجبر ومن هذا المنطلق : منطلق المعاناة والمعايشة ، لا بمفهومه الفكري النظري المجرد ، ينتهي – وقد انتهى فعلا – الى تحرير كامل ناجز للانسان من كل خوف ، باعتباره محاولة غير عادية وتجربة فائقة للتسامي بارادة العبد الى ارادة الله تعالى ، حيث يتحقق الكمال الانساني في اجلى صوره ومعانيه.(٢٤)

=يعمل على ابقاء الاوضاع الراهنة القائمة على ما هي عليه ، وبذا انحرف التصوف عن مساره الثوري الاول (انظر الكلاباذى : المصدر السابق ، ص/٣٣) اذ يقول عن عموم الصوفية « لا يرون الخروج على الولاة بالسيف وان كانوا ظلمة») . كذلك شاعت بين اتباع هذه الطرق عقائد ممسوخة ومشوهة مستقاة من المجتمعات غير العربية في جوهرها وروحها ، وانتهت في حالات غير قليلة الى هضم وتمثل عناصر من ارث الديانات المحلية القديمة كالسحر والشعبذة ، حتى كادت إن تنتهي الى صورة « ديانات شعبية » ، لا تمت بصلة عضوية أو رابطة روحية الى الاسلام وعقائده الاساسية ، انظر :

Gibb; H.A.R. "Studies n the civilization of Islam", p: 215.
Also' Fazlur Rahmon : „ISLAM„ 'P.14 (London, 1966).

(٢١) « العقيدة والشريعة في الاسلام» ، ص/١٤٧ . (الطبعة الثانية – ١٩٥٩) .

(٢٢) من التعريفات المنتخبة للتصوف ورد على لسان الصوفي المعروف محمد بن رويم المتوفي ٣٠٣ .

(٢٣) انظر الكلاباذى ، المصدر السابق ، ص/

(٢٤) يحيي (الدكتور عثمان) : « نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الاسلامي » مقال ضمن : «الكتاب التذكارى محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده» ، ص/٢٣٤ .

ولعل في هذا الفهم وهذا التفسير لفلسفة الجهم بن صفوان ما يعين على التوفيق بين : فكره الجبري وسلوكه الثوري الذي انتهى به شهيدا في ساحة النضال المسلح ، وكذلك ما يرد دعوى بعض الباحثين ممن ربطوا القول بالجبر بمصالح السلطة القائمة ، وانها ارادت تبرير سياساتها وسلوكها وافعالها بمبدأ الجبر والتبشير له . (٢٥)

واخيرا فان القصد من هذا العرض الموجز والمختصر لدور العوامل الذاتية في نشأة المذاهب الاسلامية ، ليس التنكر لتأثيرات الدوافع الخارجية الموصولة بالثقافات الاجنبية ، ذلك ان هذا الاثر واضح وبين ومعروف ، واغفاله أو تجاوزه خروج على المنهج العلمي السليم القائم على تحليل المركب والمعقد الى الى بسائطه وعناصره المنشئة الاولى وانما اردنا أن نبحث في الامر من وجهة نظر موضوعية تنظر الى الحدث باعتباره : وليد الظروف المادية القائمة ، ولكنها لا تنفي أثر التطور التاريخي المتمثل في الزمن ومعطياته ، وفي الثقافات الاجنبية الوافدة، وذلك بالاخذعنها والاستمدادمنها . فالذي نميل اليه ويقرره واقع الأحداث هو ان أثر هذه الثقافات الاجنبية جاء تاليا ولاحقا ، وانحصر في تطوير هذه الاتجاهات والمذاهب وإثرائها ، لا في خلقها وابداعها ، بحيث صارت هذه المذاهب ــ وخلال تطورها الزمني ــ تستوعب عناصر فلسفية ودينية من مصادر مختلفة ومتنوعة ومتباينة . ومما ينبغي الاشارة اليه ، مما له قيمة اساسية وحاسمة في هذا الخصوص ، هو أن الفكر العربي الاسلامي ، وفي مختلف اتجاهاته وصوره بخاصة في أيام نشأته وتكوينه ، كان فكراً مفتوحاً على غيره ، فلم فلم يعرف العصبية والجمود والانغلاق على الذات ، وتلك سمة اساسية له ، يعرفه ويقدره العارفون المخلصون لحقيقة هذا الفكر ومعطياته .

---

(٢٥) ممن ذهب الى هذا الراى : كولدزيهر ، المصدر السابق ، ص /٩٧ ،
Tritton. "Muslim Theology"; p. 54

القوس والسهم على الآثار العربية الاسلامية
في العصر العباسي

الدكتور صلاح حسين العبيدي
كلية الآداب ـ جامعة بغــــداد

لقد استأثر السلاح بحب العرب منذ أقدم العصور ، فكانوا يفخرون بمعداتهم الحربية ويقدسونها لانهم بها يحمون انفسهم ويستجلبون معاشهم ويقارعون بها اعداءهم .

ومن الملاحظ ان السلاح عند العرب بقي بعيدا عن متناول الباحثين والدارسين في الاثار العربية كما ان الذين كتبوا فيه تناولوه من الناحيتين التاريخية والعسكرية ، اما الجانب الاثري فيكاد يكون غائبا عن هذه الدراسات .

ولعل هذا وذاك شجعني على الكتابة فيه ، بشكل يجمع بين ما أورده ـ المؤرخون في كتب التاريخ والادب والمعاجم وبين ما حصلنا عليه من آثار وصور لمختلف انواع السلاح مما يكمل الصورة التي يجب ان تكون عليه تاريخيا واثريا .

والاسلحة التي استعملها العرب في القتال كثيرة ومتنوعة . وقد سبق لنا أن قدمنا دراسة عن البندقية (١) والمنجنيق (٢) والقذائف النارية والبارودية (٣)،

---

١ ـ انظر مجلة كلية الآداب (جامعة بغداد) العد الثاني والعشرون ١٩٧٨ ص ٧٣ ـ ١٠٥ .

٢ ـ انظر مجلة آفاق عربية ـ العدد (٥) ١٩٧٩ ص ٧٢ ـ ٧٧ ومجلة كلية الآداب ، العدد الخامس والعشرون ١٩٧٩ ص ٥٩٥ ـ ٦١٨ .

٣ ـ. انظر مجلة كلية الآداب (ملحق) ١٩٧٨ ص ٥٥ ـ ٦٨ .

وقد اخترنا هذه المرة الكلام عن القوس والسهم في العصر العباسي آملين ان نتبعها بدراسة أخرى لبقية تلك الاسلحة .

تعرف المصادر القسي بأنها اعواد من الخشب اللين المتين تقوس كالهلال ويثبت فيها وترمى به السهام . ويفهم مما تقدم أن هذه الالة الحربية مكونة من قوس ووتر مشدود اليه وسهم .

لقد وجد العرب ان سلاح القوس والسهم ذو اهمية استراتيجية فعملوا على استخدامه بشكل واسع للاسباب الاتية :

١ — يعتبر من الاساحة التي لها مدى بعيد عند الرمي .

٢ — يستخدم في حالتي الهجوم والدفاع .

٣ — سهل الدفاع عن الحصون والمعسكرات .

٤ — اعتبر رماة السهم بمثابة قاعدة النار أو ما يشبه ذلك في التعبئة الحديثة بينما اعتبر حاملو السيوف والرماح بمثابة الحركة .

٥ — استخدم رماة السهم لحماية الاجنحة وللخرق اثناء الهجوم ثم للترصين الهدف بعد الاسنيلاء عليه ، امـــا بالنسبة للمدافعين فكان رماة السهم بمثابة ما يشبه في الوقت الحاضر عمل النار الدفاعية أو نار الانقاذ أى انهم كانوا يحطمون الموجة الاولى من المهاجمين وبذلك يضعفوا قوة الهجوم المعادية ماديا ومعنويا . وهذا ما ثبت فعلا في معركة احـــد حيث ان الرسول القائد طلب من جماعة الرماة حماية الجناح والمؤخرة للجيش العربي الاسلامي .

هذا ولم يقتصر استخدام القوس على القوات البرية بل استخدمه العرب باتقان ومهارة في معاركهم البحرية أيضا .

وكانت العرب تتخذ القوس من شجر الضال والنبع والشوحط والســـدر والسريان والاشكال والحماط والتالب والنشم (٤) .

---

٤ — الالوسي ، شكرى ، بلوغ الادب في معرفة احوال العرب (ط ٢) القاهرة ١٩٢٥ ٣ / ٣٥٥ .
الصالحي ، عباس مصطفى ، الصيد والطرد في الشعر العربي ص ٢٢٨ .

واطلق العرب على اجزاء القوس اسماء مختلفة ، فخشبة القوس كله يقال لها (البدن) والناحية العليا منه تعرف بيد القوس ، بينما عرفت الناحية السفلى برجل القوس (٥) ، فأن عطف كل طرف وركب به الوتر قيل له (السية) (٦) ، ولكل قوس سيتان هما اليد والرجل (٧) . اما الكظر فهو الغرض الذى يكون فيه الوتر (٨) ، بينما يعرف مقعد الوتر الى طرف القوس بالظفر(٩). واما ما بين المقبض والسية فهو القاب ، ولكل قوس قابان (١٠) . وقد اطلقوا على مجرى الوتر في القوس اسم الحراث (١١) ، وعلى السير الذى تعلق به القوس اسم الحمالة ، وعلى مقبض القوس اسم العجس والمعجس (١٢) (انظر شكل١).

اما السهم فيصنع من خشب تعمل فيه حزوز يركب فيها الريش باحد طرفيه وفي الطرف الاخر يركب نصل من حديد مدبب له سنتان في عكس اتجاهه يجعلانه صعب الاخراج اذا نشب في الجسم (١٣) .

ويتألف السهم من اجزاء اعطى العرب لكل جزء مصطلحه الخاص به. فالقدح جسم السهم المتخذ من الخشب ويسمونه الحظوة (١٤) ، واما زنمتا الفوق وهو حرفاه فتسميان الرجلين أيضا (١٥) ويعرف مدخل النصل في القدم بالرعظ (١٦) ويعرف الجزء المستدق من مؤخرة مما يلي الريش بأسم ذلق السهم(١٧)

---

٥ – ابن سيده ، المخصص ج ٦ ص ٤٣ .
٦ – العسكرى ، ابو هلال ، كتاب التلخيص في معرفة اسما الا شياء ج ٢ ص ٥٣٤ .
٧ – عون – عبد الرووف ، الفن الحربي في صدر الا سلام ص ١٣٠ .
٨ – العسكرى ، المصدر السابق ج ٢ ص ٥٣٤ .
٩ – المصدر السابق ج ٢ ص ٥٣٥ / ابن سيده المصدر السابق ج ٦ ص ٤٣ .
١٠ – عون ، المصدر السابق ص ١٣٠ .
١١ – العسكرى ، المصدر السابق ج ٢ ص ٥٣٨ .
١٢ – المصدر السابق ج ٢ ص ٥٣٥ .
١٣ – عون – المصدر السابق ص ١٣٧ .
١٤ – المصدر السابق ص ١٣٨ .
١٥ – المصدر السابق ص ١٣٩ .
١٦ – العسكرى ، المصدر السابق ج ٣ ص ٥٣٨ .
١٧ – العسكرى المصدر السابق ج ٢ ص ٥٣٧ / ابن سيده – المصدر السابق ج ٦ ص ٥٤ .

بينما يعرف موضع الريش عند السهم بالكظامة (١٨)وموضع الوتر بالفوق (١٩). اما النصل فهو حديدة وتجعل له سنتان في عكس اتجاهه (انظر شكل ٢) وقد ذكر لها ابن سيدة طائفة من الاسماء هي اشبه بالاوصاف من قبل العريض والطويل ، والعريض القصير والمدور والمدملك لاعرض له (٢٠).

واورد العرب للسهم اسماء تختلف بحسب اشكاله وهيئته واهميته ، ذكر المؤرخون منها : الاهزع وهو اجودها .. ويؤخره الرامي فيبقيه في كنانته فلا يرمي به (٢١) ولعل مثل ذلك لاعتزازه به أو لادخاره الى وقت عصيب جدا حيث لا يقتني سواه . واما المريخ فهو الذي يغلي به ويكون طويلا ولـــه اربع اذان (٢٢) . والمغلاة يغلي به أيضا فيرمي بالسهم حيث ما يبلغ (٢٣) . واما المشقم فهو سهم عريض النصل (٢٤) .

واذا كانت للسهم خطوط فهو المسيّر(٢٥) ، والصغير من السهام قدرذراع يقال له الحظوة (٢٦) ويتخذ عادة من ادنى غصن في الشجرة . اما المحراس فهو سهم طويل القذذ والحسبان سهام صغار (٢٨) .

وكان يتحكم في مدى السهام ما فيه ليونة ويبوسة ، فمتى كان السهم لينا ليس بالمفرط كان ذلك ابعد للرماية واشد للنكاية ، ومتى كان يابسا كان

---

١٨ – العسكرى – المصدر السابق جـ ٢ ص ٥٣٨ / ابن سيده – المصدر السابق جـ ٦ ص ٥٤ .

١٩ – العسكرى – المصدر السابق جـ ٢ ص ٥٣٧ .

٢٠ – ابن سيده ، المصدر السابق جـ ٦ ص ٥٨ و ٥٩ .

٢١ – العسكرى ، المصدر السابق جـ ٢ ص ٥٣٦ .

٢٢ – العسكرى ، المصدر السابق جـ ٢ ص ٥٣٦ .

٢٣ – المصدر السابق جـ ٢ ص ٥٣٧ .

٢٤ – المصدر السابق جـ ٢ ص ٥٣٧ .

٢٥ – ابن سيده – المصدر السابق جـ ٦ ص ٥١ .

٢٦ – المصدر السابق جـ ٦ ص ٥١ .

٢٧ – المصدر السابق جـ ٦ ص ٥١ .

٢٨ – المصدر السابق جـ ٦ ص ٥١ .

دون ذلك (٢٩) .

الاصل في السهم ان يستخدم في القتال الا ان العرب استعملوه أيضا لاغراض اخرى مثل ارسال كتل نارية لالقائها على الحصون والمعسكرات ومخازن التموين أو الخيام لغرض احراقها وادخال الرعب في نفوس الاعداء وكذلك احراق ابواب الحصون بواسطة السهام النارية لغرض فتحها . او اتخاذ السهم واسطة لنقل الاخبار الى المحاصرين داخل الحصن . وقد يكون من في الحصن يرغبون التسليم فيطلبون الامان مكتوبا ثم يرمون به الى من في الخارج مستخدمين السهام لذلك (٣٠) .

أما الوتر فهو ما يتخذ من عصب عنق البعير أو من خيوط مفتولة أو شراك جلد يتألف الوتر من الغفارة وهي الرقعة التي تكون تحت الوتر (٣١) والاطرة الجزء الذي تعقد على القوس (٣٢) ومن اجزاء الوتر الاخرى الاطنانة وهـــو السير الذي في طرف الوتر (٣٣) وكانت الاوتار تتأثر بحرارة الجو وبرودته، وقد اشار الى هذه الحقيقة كشاجم في كتابه (المطارد والمصايد) (٣٤) فهـــو يقول « تمتد الاوتار في المطر والبلاد الندية ولاسيما الاوتار الجلدية ، ويقصر في الاوقات الحارة القاحلة والبلد اليابس ، والاحتياط ان تستظهر بوترين طويل وقصير يعلق كل واحد منهما في الوقت الذي يصلح له يمكن حسب حاجـــة القوس ومقدارها ، فأن لم يكن الا وتر واحد جعل معتدلا فأن احتيج الى ان يقصر عقده عقدة أو فتله فتلة أو فتلتين حسب الحاجة وان كان الزمان صيفـــا

---

٢٩ – الطرطوسي ، مرضي بن علي بن مرضي ، تبصرة ارباب الا لباب في كيفية النجاة في الحروب – عني بتحقيقه ونشره كلود كاهن ص ١٦ .

٣٠ – عون – المصدر السابق ص ١٤١ .

٣١ – العسكري – المصدر السابق جـ ٢ صـ ٥٣٥ .

٣٢ – المصدر السابق جـ ٢ ص ٥٣٥ .

٣٣ – المصدر السابق جـ ٢ ص ٥٣٥ – ٥٣٦ .

٣٤ – كشاجم ، ابو الفتح محمود بن الحسن الكاتب – المصايد والمطارد ص ٦٣ .

وفي السمائم احرز في موضع بارد .. والعصبية تصلح للشتاء لئلا تطول وتسترخي بالماء والمطر .» .

ومن هنا جاء اهتمام العرب بأوتار الاقواس فكانوا يحافظون عليها من الشمس والمطر لتكون بعيدة عن التلف وخوفا من ان يصيبها الندى ، ولضمان جودة الاوتار كانوا يدهنونها بالدهان . قال كشاجم « والدهن الصيني يؤمن الندى والسمائم ويقي (٣٥). »

ومن مكملات القوس والسهم ان يتنكب صاحبها كنانة أو جعبة تودع فيها السهام والكنانة وعاء يتألف من قوائم خشبية يوصل ما بينها بالجلد أو يتخذ من الجلد أو الخشب فقط . (٣٦)

وكانت العرب تحفظ اقواسها بغلاف خاص اطلقو عليه لفظ « الموشق»(٣٧).

لقد كان العرب من امهر المقاتلين في النزع بالقوس ، فقلما كانت تطيش سهامهم . وبلغ من اجادتهم في الرمي حدا يكاد يتعدى طور التصديق . ولاشك ان حدة ابصارهم وقوة سواعدهم ولحاجاتهم اليها في الحرب والصيد جعلتهم يتقنون الرماية بها الى حد بعيد ، ومما يدل على مهارة العرب وتفوقهم باستخدام القوس ما ذكره صاحب العقد الفريد ان احدهم كان يستطيع ان يرمي بالنبال احدى عيني غزال دون العين الاخرى وكان العربي يعلق ضبيا بشجرة ويرمي بالنبال فيصيب أى عضو يشاء من اعضائه حتى يرمي فقراته ، فقرة فقرة فلا يخطيء واحدة منها (٣٨) .

ويظهر ان مهارة العرب في فن الرماية بالقوس والدقة في اصابة الهدف لم تأت بشكل اعتباطي ولكنها كانت تخضع لقواعد وأسس دقيقة جاء على ذكرها

---

٣٥ – المصدر السابق ص ١٦٤ .

٣٦ – عون – المصدر السابق ص ١٤٠ .

٣٧ – العسكرى . المصدر السابق ج ٢ ص ٥٣٥ .

٣٨ – ابن عبد ربه – العقد الفريد ج ٢ ص ٦٨ .

المؤرخون فمن وصية لكشاجم (٣٩) الى رامي النبال الذي يستخدم القوس ليلا قال « اجعل عينك مع يسارك ويدك على منكبك والوتر على اذنك فما حاذاك من شيء فارمه على تلقائك » .

اما في حالة استخدام القوس نهارا يقول كشاجم (٤٠) « الا تعتمد رمي شيء من ذلك مستديرا ولا ملتفتا ولكن اجتهد في معارضته الا ترى » .

ثم يوضح كشاجم (٤١) كيفية الامساك للسهم فيقول « امساكه بالثلاث الوسطى والبنصر والخنصر اشد منه بالسبابة والابهام وتفتل السبابة على النشابة» وعن مد السهم قال كشاجم (٤٢) « ان يمد بالوتر لا بالسهم والمد بالثلاث تسميه العرب الربيات ومنه قول الشاعر :

البزم لاتبلـــغ قوسي سهمي لا بالربيات ولا بالبزم

وقدمت لنا احدى المخطوطات العربية وصفا دقيقا مفصلا عن قواعد الرمي بالنشاب واسسه ويستدل مما ورد في المخطوطة ان عملية اطلاق الرمية أو السهم لم تكن اعتباطية وانما كانت تتم وفق مقاييس دقيقة جدا ، حتى ان مؤلف المخطوطة اورد مقادير الرمي بالاذرع بشكل تفصيلي ودقيق ، نفهم منه ان العرب لم يتركوا هذه الالة واستعمالاتها دون دراسة علمية ذات اصول وقواعد ثابتة ، يضاف اليها ما اوردته المخطوطة من وصف لو ضع اليد تجاه الوجه أو جانبه الايمن والايسر وفوق الشارب واسفله مما يترتب عليه اختلافات في دقة الاصابة وفي المسافة بحسب موضع النشاب .(٤٣)

---

٣٩ — كشاجم ، المصدر السابق ص ١٦٤ .

٤٠ — المصدر السابق ص ١٦٥ .

٤١ — المصدر السابق ص ١٦٤ .

٤٢ — المصدر السابق ١٦٤ .

٤٣ — انظر الجيش والسلاح في العهد الا شوري الحديث لمؤلفه يوسف عبد الله ص ٢٠٣ .

وحاول صاحب كتاب – الجيش والسلاح في العهد الاشوري – (٤٤) الذي استعان بالمخطوطة المذكورة ان يدلي لنا بايضاح تفصيلي عن فهمه لما أوردته المخطوطة عن مقاييس البعد عند الرمي مستعينا بالرسم ، فى تسهيل مهمة الشرح . فجاء ايضاحه برغم ما برافق العملية من بعض الغموض نافعا في كثير من جوانبه المتعددة .

هذا وللرمي بالقوس اوضاع متعددة اكثرها شيوعا هو الرمي اماباركا او واقفا . ففي الرمي أثناء البروك يمد المقاتل ساقه اليسرى إلى الامام وساقه اليمنى الى الخلف بعد أن تكون الركبة مستندة على الارض ويمسك القوس باليد اليسرى على امتدادها وثم يسحب الوتر مع السهم باليد اليمنى ويصوب على الهدف .

اما في حالةالرمى وقوفا فيمد المقاتل الساق اليسرى للامام ويمسك القوس كما في حالة البروك .

غير ان البعض من المؤرخين ينكر على العرب معرفتهم لهذا السلاح وتفوقهم في استعماله ، بل جعلوه سلاحا نادرا لديهم . يقول الحسن بن عبد الله (٤٥) وليس لهم – أى العرب – من أنواع الاسلحة الا الرمح ، ورمي القوس العربي في بعض طوائفهم وهو كالنادر فيهم .

كذلك من الملاحظ أن بعض المؤرخين من العرب من تبع – وهو مغمض العينين – هذا الرأى الذي يجانب الصواب ، ولا يتفق مع المنطق العلمي والحقائق المعروفة عن دراية العرب بهذا السلاح ، فقد انكر صاحب كتاب الفن الحربي في صدر الاسلام (٤٦) هو الآخر براعة العرب في استخدام القوس ،

---

٤٤ – المصدر السابق ص ٢٠٣ – ٢٠٤ .

٤٥ – الحسن بن عبد الله – آثار الاول في تدبير الدول – مطبوع على هامش تاريخ الخلفاء للسيوطي ص ٦٨ ، ١٢٧ .

٤٦ – عون – المصدر السابق ص ١٣٢ .

وردذ ما قاله الحسن بن عبد الله في القوس ، حيث قال (واغلب الظن ان العرب اول امرهم لم يبرعوا في استعمال القوس براعتهم في استعمال الرمح والسيف وانهم توسعوا في استعمال هذا السلاح واتقنوه بعد اتصالهم بالفرس والروم والنوبة حيث كانوا يلاقون منهم اذى شديد بسبب اجادتهم الرمي بهذا السلاح) بل ذهب الى ابعد من ذلك عندما شكك بقدرة العرب على استعمال سلاح القوس فهو يقول « وان القصة التي رواها صاحب العقد الفريد وهي على شبهها بالخرافة تحاول ان تثبت للعرب ما ليس لهم تزيدا وتعصبا » ويقول في مكان آخر « ومما يدل على عدم انتشار القوس عند العرب ان اشعارهم وردت مفعمة بامتداح السيف والرمح والتدقيق في وصف اجزائهما واكثرت لغتهم من اسمائهما ولكنها اقلت جداً في اسماء القوس ، ولا نكاد نعرف كيف كانت تؤخذ من الشجر الجبلي ثم تسوى الا من قصيدة أوس بن حجر » .

ان هذا الكلام يدل ظاهرة على ان الباحث لم يستند على اية مصادر علمية او على الاقل انه لم يطلع على الشعر الجاهلي ، فهو في كل الاحوال يريد ان ينسب ما للعرب لغيرهم ، ولو كان ذلك في التفريط بأمانته العلمية .

وامامي الآن عدد من الشعراء الجاهليين الذي ترددت اسماء القوس على السنتهم فهم – بالاضافة الى اوس – العبدى والشنفرى وراشد بن شهاب اليشكرى وعمر بن معد يكرب والشماخ والاصبع العدواني وغيرهم (٤٧).

بل ورد في شعر امرئ القيس مايدل على انه كان يرى بعينيه عمالا ماهرين في صنع الاقواس والنبال . قال امرؤ القيس :

نطعنهم سلكي ومخلوجه　　　كرك لامين على نابل

قال ابن منظور في تفسير البيت ولامت السهم جعلت له لؤاما . واللؤام القذذ الملتئمة ، وهي التي يلي بطن القذة منها ظهر الاخرى ، وهو اجود ما يكون.

---

٤٧ – القيسي ، نوري – الفروسية في الشعر الجاهلي ص ١٧٨ – ١٨٠ .

قال رؤبة : حدثني ابي عن ابيه قال : حدثتني عمتي وكانت في بني دارم قالت سألت امرؤالقيس ، ما معنى قولك :

كرك لامين على نبال ؟ فقال : مررت بنابل وصاحبه يناوله الريش لؤاما وظهارا فما رأيت اسرع منه ولا احسن فشبهت به (٤٨).

فهذا دليل على معرفة العرب بهذه الصنعة منذ عصر امرى القيس .

وقد بلغت منزلة القوس عند العربي انه اذا اراد ان يلتزم بتنفيذ امر ولم يستطعه رهن قوسه . فقد جاء في كتاب العقد الفريد (٤٩) « ان حاجب بن زراره وفد على كسرى لما منع تميما من ريف العراق فأستأذن عليه وطلب منه ان يأذن لهم ان يدخلوا الريف فطلب كسرى من حاجب ضمانا ان لا يفسدوا البلاد قال حاجب فأني ضامن للملك ان لا يفعلوا قال : فمن لي بأن تفي أنت؟ قال : ارهنك قوسي ، فلما جاء بها ضحك من حوله وقالوا : لهذه العصا يفي . قال كسرى اما كان ليسلمها لشيء أبدا فقبضها منه واذن لهم ان يدخلوا الريف » ويستطرد ابن عبد ربه فيقول (ومات حاجب بن زرارة فارتحل عطارد بن حاجب الى كسرى يطلب قوس ابيه فقال له : ما أنت الذي رهنتها؟ قال : اجل ، قال : فما فعل . قال : هلك وهو أبي وقد وفى له قوسه ووفى هو الملك فر دها عليه وكساه حلة .

ومثلما عرف العرب القوس والسهم في العصر الجاهلي عرفوه بعد الاسلام وفي الاحاديث الشريفة نصوص تؤكد ان القوس كان امضى الاسلحة واشدها. فقد روى عن الرسول (ص) قوله في القوس (ما سبقها سلاح الى خير قط) (٥٠).

وقد كان للقوس دور فعال ومهم في الحروب التي خاضها العرب منذ فجر الاسلام .

---

٤٨ – انظر لسان العرب – مادة (لام) وناصر الدين الاسد – مصادر الشعر الجاهلي طبع دار المعارف بمصر ١٩٦٩ – ط ٤ ص ٢٦٥ – ٢٦٦ .

٤٩ – ابن عبد ربه – العقد الفريد ج ٢ ص ٢٠ .

٥٠ – عون المصدر السابق ص ١٣٣ .

ولم يكن اهتمام الامويين بالقوس اقل من اهتمام من سبقهم ، وتشير الكتب التاريخية ان هذه الآلة الحربية كانت من بين الأسلحة التي اعتمد عليها الامويين في حروبهم وفتوحاتهم (٥١) .

اما في العصر العباسي فقد ازداد الاهتمام بالقوس واصبح سلاحا عادياً دخل في الوية الجيش حتى ان العباسيين كونوا لهفرقة خاصة اصبحت من صنوف الجيش العباسي يطلق عليهم (النشابون) وكان يعول عليهم كثيرا في المعارك في حالتي الهجوم والدفاع (٥٢) .

وكان للدولة العباسية دار يقال لها – خزانة السلاح – كانوا يخزنون فيها الكسوة والفرش والسلاح ، وقد امدنا ابن الزبير (٥٣) باحصائية للأسلحة التي وجدت في خزائن الكسوة على عهد هارو ن الرشيد ، ومما يذكره عن هذه الخزائن قوله (قال الفضل بن الربيع لما ولي الامين الخلافة بعد ابيه هارون الرشيد سنة ثلاث وتسعين ومئة امرني ان احصي ما في الخزائن من الكسوة والفرش والانية والالة فاحضرت الكتاب والخزان احصي اربعة اشهر ما في هذه الخزائن من الالات كل صنف على حده وكان من جملة ما احصى من الات الحرب عشرة الاف سيف مموه بالذهب ومائة وخمسون الف رمح ومئة الف قوس .

ومثل هذه الاحصائيات تعطينا صورة لما كانت عليه جيوش العباسيين من التسلح، وقد بذل العباسيون عناية كبيرة في تطوير سلاح القوس بعد ان لمسوا فائدته القتالية فتوصلوا الى ابتكار انواع منها تتفاوت شكلا وقوة .

وقد عرفت في العصر العباسي انواع عديدة من القسي منها القسي العربيـة وتسمى أيضا بقوس الحسبان لانها ترمي عددا من السهام تتراوح ما بين اربعة أو

---

٥١ – ماهر ، سعاد . البحرية في مصر الا سلا مية ص ٨١ .

٥٢ – ثابت نعمان – الجندية في الدولة العباسية ص ١٥١ .

٥٣ – ابن الزبير – القاضي الرشيد ابن الزبير – الذخائر و التحف ص ٢١٤– ٢١٥ .

خمسة اسهم فاذا دفعها الوتر خرجت كالجراد المنتشر دفعة واحدة فلابد ان تصيب واحد منها الهدف (٥٤) .

ومنها قوس الزيار ، وهي اشد الاقواس رميا واعظمها جرما وانكاها سهما ويحتاج ايثارها الي عدد من الرجال وتنصب على الابراج وما شاكلها ، والقوة الدافعة فيها تأتي من شد وتر ثم تركه يعود الى حالته الطبيعيةقاذفاً ما يحمله الى بعد يتناسب مع قوة الشد مع التزيير (٥٥) .

وهناك انواع اخرى من الاقواس تعرف بقوس العقار والجرخ وهما دونهما في القوة وجذب وترهما تكون بلولب (٥٦) .

والى جانب الاقواس التي تطلق باليد هناك أنواع منها يطلق عليها اسم (قوس الرجل) ويكون ذلك بدفع رجلي الانسان مع جذب ظهره لان جرهـا يفرض على الانسان ان يجعل في وسطه حزاما من الجلد وفي طرفيه كلابين من الحديد (٥٧) .

كما عرف نوع آخر من القسي تعرف بأقواس الابراج ، وهي الاقواس التي تنصب على الابراج وذلك بأن يعمل اربعة اقواس جرخ في برج له اربع جهات تنصب في كل جهة منها قوس مجراه لها للسهام تنتهي هذه في قفل واحد ويوضع في كل مجراة ثلاثة أو أربعة سهام ويرمي بهذه القسي الاربعة رجل واحد فتخرج في دفعة واحدة ما بين اثنتي عشر الى ستة عشر سهما ، وان كان البرج مسدسا فيكون الخارج منها اربعة وعشرون سهما ويتضاعف النشاب بتضاعف جهات البرج ويرمي الجميع ذلك رجل واحد فيظن ان في البرج رجالا بعدد السهام الخارجة من البرج (٥٨) .

---

٥٤ – الطرطوسي – المصدر السابق ص ٨ .

٥٥ – المصدر السابق ص ٦

٥٦ – المصدر السابق ص ٨ .

٥٧ – المصدر السابق ص ٨ .

٥٨ – المصدر السابق ص ٩ – ١٠

وبالاضافة الى الاقواس المتقدمة فقد شاع في العصر العباسي نوع من الاقواس اطلق عليه (قوس البندق) وهو مخصص لصيد الطيور الصغيرة وقد وصف القلقشندى هذه الاقواس بقوله (قوس يتخذ من القناء وتغرى وفي وسط وتره قطعة دائرة تسمى الجوزة توضع فيها البندقة عند الرمي) (٥٩) .

هذا بالنسبة لما اورده المؤرخون الاقدمون والباحثون المحدثون حول القوس والسهم . اما في مجال الاثار فأن الذي يؤسف له عدم وصول نماذج اثرية من هذا السلاح وربما يرجع السبب في ذلك الى فقدانها خلال الثورات والمحن والنكبات التي حلت بالعالم الاسلامي وبالاخص الغزو المغولي الذي جلب الدمار والخراب بكل بقعة ومدينة نزل فيها . وقد يكون هناك سبب آخر يعود الى طبيعة مادة القوس نفسها ، فهذا السلاح يصنع عادة من مواد لا تتحمل العوارض الطبيعية مثل الحجر والخزف والمعدن والزجاج . الا ان هذا النقص تسده الصور الممثلة على التحف الاثرية العربية المختلفة مثل الخزف والمعدن والمخطوطات المصورة . فقد زودتنا هذه الاثار برسوم للقوس والسهم نذكر منها على سبيل المثال تصويرة تمثل غرة الجزء السابع عشر من كتاب الاغاني المحفوظ في المكتبة الاهلية باستنبول والمؤرخ من سنة ٦١٤ هـ (١١٢٧ م) . حيث يشاهد فيها صورة أمير يجلس القرفصاء وبيده قوس وسهمه وعلى كلتا ذراعيه شريط عليه كتابة باسم بدر الدين لؤلؤعبد الله وحوله ثمانية اشخاص مرتبين في صفين . وفي متحف كليفلاند (٦٠) ابريق من النحاس الاصفر المكفت بالفضة من صناعة احمد الذكي النقاش الموصلي من سنة ٦٢٠ هـ (١٢٢٣ م) على بدنه مجموعة من الاشكال الدائرية في احداها شخصان متقابلان بين شجرة يمسكان بقوس وقد ثنى الذي على جهة اليسار من الصورة ساقه الايسر واسنده على الارض وترك ساقه الايمن مثناة ليقف نصف وقفة عليها واما الشخص الاخر فقد جاءت

---

٥٩ – القلقشندى – احمد بن علي بن احمد – صبح الا عشى في صناعة الا نشاء جـ ٢ ص ١٣٨ .
٦٠ – صلاح العبيدى – التحف المعدنية الموصلية في العصر العباسي ص ٣٩ .

وقفته مغايرة لذلك ورفع الاثنان قوسيهما فالصياد الذي على يسار الصورة ثنى من العكس يده اليمنى لانها شدت على الوتر بقوة ، واما الاخر فقد كان وضعه متعاكسا لصاحبه وكلاهما يستهدفان طائرين ظهرا على اعلى الشجرة. وهذه الاقواس من النوع المخصص لصيد الطيور كما بيناذلك في بداية الحديث عن الاقواس (شكل ٣) . وترينا صورة أخرى منقوشة عـلى نفس الابريق حيث يظهر فيها رسم شجرة عليها ثلاثة طيور وقد ظهر الى يسارها رجل على جواد يصوب قوسه نحو احد الطيور وامسك الرجل بالقوس بيده اليسرى بينما ثنى من العكس يـده اليمنى (شكل ٤).

وعلى كتف الابريق المذكور زخرفة يمكن للانسان ان يميز فيها صيادان أو فارسان وجيوب مدلاة من اكتافهما ، احدهما يشد قوسه والاخر يتابع حركة الكلب الذي يطارد حيوانا .

وتظهر صورة القوس على تحفة معدنية ثانية وهي عبارة عن ابريق من النحاس المكفت بالفضة والنحاس الاحمر من صناعة شجاع بن منعة الموصلي يرجع تاريخه الى سنة ٦٢٩هـ(١٢٣٢م)محفوظ في المتحف البريطاني بلندن(٦١) حيث نجد على بدن الابريق شكلا دائريا يتوسطه منظرا يمثل شخصا معمما ذو وقار يحمل قوسه باليد اليمنى وباسطا الاخرى بينما وقف الى جانبه شخص يقدم له اناء .

ولمحنا على ابريق من النحاس الاصفر المكفت بالفضة من عمل أحمـــد الذكي الموصلي مؤرخ سنة ٦٤٠ هـ (١٢٤٠ م) محفوظ في متحف هامبرج في امريكا(٦٢) مجموعة من النبالين يحتلون كتف الابريق المذكور منهم نبال ورجل يمسك عصا ، ونبال ورجل يمسك طائرا ونبال ورجل يحمل طائرا من عنقه ونبال واقف ورجل راكع يلتقط طائرا (شكل ٥ و ٦ و ٨ و ٩) .

---

٦١ – المصدر السابق ص ٥٧ .

٦٢ – المصدر السابق ص ٦٧ .

ان اوضاع النبالين المختلفة والطرق المتعددة التي يمسكون بها الاقواس والنبال ليست حسبما اتفق ولكن تتفق مع تعليمات وقواعد معروفة لديهم .

وفي المتحف البريطاني بلندن رسم منقوش على ورقة تعود الى القرن السادس أو السابع الهجرى (١٢ ، ١٣م) والرسم المذكور يمثل معركة حربية يظهر فيها مجموعة من الفرسان على خيولهم يهاجمون حصنا ظهر الى يسار التصويرة بينما نشاهد ثلاثة من المدافعين يحتلون الاقسام العليا من الحصن ، اثنان منهـم من النشابين في يد كل منهما قوس يشده ليطلق منه سهما نحو القوة المهاجمـة

ووجدنا على بعض التحف الخزفية امثلة للقوس نذكر منها طبق من مجموعة كليكيان يرجع تاريخه الى حوالي القرن السابع الهجرى (١٣ م) عليه رسم يمثل معركة حربية وتمثل في هذا الرسم صورة لقلاع واسوار مدينة يحميها رماة ويهاجـم اسوار المدينة من الخارج جيش من الفرسان وهم يتقاتلون بمختلف الاسلحة من بينها سلاح القوس والسهم .

ووصلتنا صورتان ممثلتان على مزهرية مؤرخة من سنة ٦٥٨ هـ (١٢٦٠ م) والصورة الاولى يبدو فيها صياد في الجهة اليسرى من الصورة ممسكا بالقوس في يساره موجها به الى اعلى وقد شد بقوة على الوتر باليد اليمنى ، وقد ثني من العكس الى خلف جسمه متوثبا ليطلق رميته (شكل ٧) .

اما الصورة الثانية الممثلة على المزهرية المذكورة فهي قريبة الشبه من سابقتها وبخاصة حامل القوس (شكل ٨) .

وفي مجموعة (مارتا بمرشف) (٦٣) اناء خزفي يعود الى القرن السابـع الهجري (١٣ م) ويزين الاناء رسم يمثل رجل وأمرأة يمتطين صهوة جمل وقد ظهر الرجل الفارس ممسكاً بقوسه وقد اطلق سهمه ليصيب غزالاً ثبت بـه

---

٦٣ — Pope: Aaurvey of persion art, VOL.V. PL. 675

حافره في اذنه في اصابة بديعة تدل على مهارة الفارس واجادته في فن الرماية بالقـــوس .

ولم ينس الفنانون ان يصوروا لنا كيف ان الرماة كانوا يقومون بتدريبات عملية على اصابة الهدف بالسهام كما نرى في تصويرة من مخطوط الفروسية محفوظ في متحف الفن الاسلامي في القاهرة والصورة تظهر لنا رجلين يتدربان على اصابة الهدف بالسهام احدهما يركب جوادا ويلتفت الى الخلف ليطلق سهمـــا على الهدف . اما الرجل الثاني فيقف الى يمين التصويرة وراح هو الاخر يجرب مهارته في اصابة الهـــدف (٦٤) (شكل ٩) . و تعرض لنـــا صورة أخرى من نفس المخطوط نموذج من اساليب اختبار قوة ومتانة القوس حيث نرى عليها رجلين يجربان متانة القوس والرجل الأيمن منهما قد علق ثقلا في القوس ليختبر قوة احتماله ، اما الشخص الثاني فقد أمسك بثقل معلق بعمود من اعلاه بيده اليسرى وتراجعت اليد اليمنى الى الخلف محاولا سحب الثقل الى اعلى (٦٥) (شكل — ١٠) .

كانت تلك نظرة عن آلة عربية من آلات الحرب والسلم معا استخدمهـــا العرب في مختلف عصور حياته ، منذ عصر ما تبل الاسلام حتى العصور الاسلامية المتأخرة ، وعن استخدامه في اغراض المتعة والترف في الوقت الحاضر . وقد ادت هذه الالة مهمة كبيرة للانسان في دفاعهعن نفسه أو الحصول على قوته او ازجاء الوقت في الرياضة والاستجمام وظهر لنامن خلال الدراسة انها كانت دقيقة في صنعها دقيقة في استخدامهاوانها رافقت الانسان في جميع مراحـــل حياته وتطوره .

---

٦٤ — مصطفى ، محمد — تصاوير قاهية — مجلة فكر وفن العدد (٣٠) ص ٣٧ .

٦٥ — المصدر السابق ص ٤٢ — شكل ٨ .

الوصف في شعر كشاجم
دلالته الفنية وقيمته الاجتماعية

الدكتور عصام عبد علي
قسم اللغة العربية
كلية الاداب ـ جامعة بغداد

كان فن الوصف في الشعر من الفنون المزدهرة في القرن الرابع للهجرة معبراً عن تفصيلات الحياة الجديدة وأبعادها الحضارية ، وقدر لهذا الفن أن تتنوع أغراضه وصوره وطرائقه على رغم ما اعتراه من تعسف الصنعة وشيوع المحسنات الا ان هذه الجوانب لم تخفِ السمات الجديدة التي وسمت هذا الفن الشعري بخصائص جديدة معبرة عن حياة القرن الرابع للهجرة وتطورها ونضجهـا الثقافي والاجتماعي والادبي .

ولعل النظرة الفاحصة في يتيمة الدهر للثعالبي توضح لنا الى حد بعيد مـا حقق هذا الفن الشعرى من شيوع ، وقد اعتاد الثعالبي ان يفرد فصولا لاوصاف الشعراء ، ولم يقف عند ذكر الاوصاف التقليدية التي تداولها الشعراء ، وانما توجه الى الاتجاهات الجديدة للوصف من حيث دقته في الصورة ، وميله الى تسجيل تفصيلات الحياة في صياغة فنية ووصف الطبيعة والعواطف والافكار.(١)

---

(١) يتيمة الدهر الثعالبي : تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، ط ٢ ، دار الفكر بيروت ١٩٧٢ ، جـ ١ ، ص ٦٠ ، ١٨٠ ، ١٨١ ، ٢٦٣ ، جـ ٢ ، ص ١٦٧ – ١٨٢ ، جـ ٤ ، ص ١٧٢ وما بعدها وانظر الوصف في شعر العراق في القرنين الثالث والرابع الهجريين ، الدكتور جميل سعيد ، مطبعة الهلال ، بغداد ١٩٤٨ ، ص ٣٠٩ – ٣١٠ .
ومهيار الديلمي حياته وشعره : للدكتور عصام عبد علي ، دار الحرية – بغداد ١٩٧٦ ، ص ١٩١ ، ١٩٣ .

والثعالبي لم ينقل في كتابه اليتيمة ما قاله الشعراء من غرر الوصف والتشبيهات فحسب وانما أدرك بحسه النقدي أن في الشام منهجا واسلوبا في الشعر له طراوته وظرافته ، فشعراء عرب الشام وما يقاربها أشعر من شعراء عرب العراق فهم في تقدير الثعالبي يجمعون بين فصاحة البداوة وحلاوة الحضارة ، والمولودون منهم رياض الشعر وحدائق الظرف ، ثم يذكر لنا المؤلف اسماء عدد من الشعراء بينهم شاعرنا كشاجم وصديقه أبو بكر الصنوبري (٢) ، وفي حديث الثعالبي عن الشاعر السري الرفاء يشير بشكل غير مباشر الى السمات الجديدة لشعر الوصف وكيف يختلط شعر الخالديين بشعر كشاجم ، ولا ينس الثعالبي الاشارة الى ان السري الرفاء يذهب على طريقة كشاجم وعلى قالبه يضرب (٣) .

وكانت التفاتة آدم متز في كتابه الحضارة الاسلامية بارعة في تقديم سمات هذا المنهج الشعري عند حديثه عن شعر القرن الرابع للهجرة وقدرة شعراء هذه الحقبة في الوصف ورغبتهم في النظر بأعينهم نظرة فنية عبروا عنها بشعرهم (٤) ، ويميز آدم متز شاعرين حديثين من بلاد الشام لهما المكانة الكبيرة في هذا الميدان اولهما ابو بكر الصنوبري (٥) ، وثانيهما كشاجم ، اذ أنشأ هذان الشاعران قصائد كثيرة تغنيا بالطبيعة وأجادا وعبرا عن ولعهم بها وشاع هذا المنهج وتداوله الشعراء العرب في تفصيلاته وصيغه الفنية (٦) .

وشاعرنا أبو الفتح كشاجم لم يحظ باهتمام كبير في كتب التاريخ والرجال والادب فهي لاتشير كثيراً الى تفصيلات حياته رغم ما ناله من مكانة في دنيا

---

(٢) يتيمة الدهر : ج ١ ، ص ١٢ .

(٣) اليتيمة : ج ٢ ، ص ١١٨ ، وانظر ص ١٨٤ ، ١٩٩ .

(٤) الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري : آدم وتز ، نقله الى العربية محمد عبد الهادى أبو ريدة – الطبعة الرابعة – بيروت ، ١٩٦٧ ج ١ ، ص ١٩٦ .

(٥) انظر دراسة الدكتور جلال الخياط « الصنوبرى الشاعر » مجلة الاداب – العدد الرابع عشر – مطبعة المعارف – بغداد سنة ١٩٧١ .

(٦) فنون الشعر في مجتمع الحمدانيين : الدكتور مصطفى الشكعة – مطبعة المعرفة القاهرة ١٩٥٨ ، ص ٤٦٠ ، ٤٦١ .

الشعر وفي فن الوصف ، ولعل من أولى الاشارات الى حياته ماذكره المسعودي في مروج الذهب حين عده من أهل العلم والدراية والمعرفة والادب (٧) ، وتنقطع أخباره وينساه صاحب الوفيات الا انه يذكره في ترجمة السري الرفاء المغرى بنسخ ديوان ابن الفتح كشاجم ويؤكد ابن خلكان ان كشاجم كان اذ ذاك ريحانة الادب والسري الرفاء على طريقه يذهب وعلى قالبه يضرب (٨) .

وتنقطع اخبار كشاجم في كتب التاريخ والرجال لنجد بعد ذلك ترجمة حسنة له في فوات الوفيات وتشير الترجمة الى أن محمود بن الحسين ابا الفتح الكاتب المعروف بكشاجم من أهل الرملة من نواحي فلسطين ، ولقبه يشير الى العلوم التي يتقنها كما يقول كشاجم ، فالكاف من كاتب والشين من شاعر والالف من اديب والجيم من جواد والميم من تنجيم . واشار صاحب فوات الوفيات الى مؤلفاته وتصانيفه وذكر من كتبه : كتاب آدم النديم والمصايد والمطارد وكتاب الطبيخ كما يشير الى ان وفاته في حدود سنة الخمسين بعد الثلاثمائة (٩) ، ولا يضيف ابن العماد الحنبلي جديداً الى تفصيلات حياة الشاعر الا أنه يذكر فضله وعلمه ويقول عنه انه كان رئيسا في الكتابة ومقدما في الفصاحة ويروى انه كان طباخا لسيف الدولة كما يصف شعر الشاعر بالاناقة (١٠) .

ويبدو ان اقامة الشاعر كانت في حلب فهو من معاصرى بني حمدان وفيها تلقى العلم والادب على شيوخها (١١) ، وقد وصفه معاصروه بالبراعة في الادب

---

(٧) مروج الذهب ومعادن الجوهر : ابو الحسن علي بن الحسين المسعودى ، باريس ١٧ × × ١ ج ٨ ، ص ٣١٨ .

(٨) وفيات الاعيان وأنباء أبناء الزمان : ابو العباس شمس الدين أحمد بن محمد أبن ابى بكر بن خلكان ، حققه الدكتور حسان اعباس – دار صادر بيروت – المجلد الثاني ، ص ٣٦٠ وقد استمد ابن خلكان روايته من الثعالبي ، أنظر الحاشية (٣) .

(٩) فتوات الوفيات : محمد بن شاكر الكتبي ، تحقيق الدكتور احسان عباس – دار صادر – بيروت ١٩٧٤ – المجلد الرابع ، ص ٩٩ .

(١٠) شذرات الذهب في اخبار من ذهب : أبو الفلاح عبد الحي أبن العماد الحنبلي ، المكتب التجارى للطبع والنشر والتوزيع – بيروت – ج ٣ ، ص ٣٧ – ٣٨ .

(١١) فوات الوفيات : المجلد الرابع ، ص ٩٩ .

واللغة والشعر والرواية والحكمة والطب والكتابة (١٢) ، كما عده ابن النديم من طبقات الكتاب والخطباء والمترسلين في عصره (١٣) .

وديوان الشاعر لايلقي الضوء الكثير على حياته الخاصة وعلاقاته وسيرة حياته الا ان كتبه وتصانيفه ورأى كتب التاريخ والرجال فيه تؤكد سعة ثقافته ومعارفه كما يشير شعره الى العراق ووصفه لحياة الاديرة في الانبار وسفره الى مصر واقامته هناك ، وقد نقل الشابشتي ابياتا من شعره في وصفه لدير القصير في مصر :

سلام على دير القصـــير وسفحه فجنات حلوان الى النخلات

منازل كانت لي بهن مـــآرب وكن مواخيري ومنتزهاتي (١٤)

وفي ديوان الشاعر ذكر كثير لايامه اللاهية في أديرة العراق في سامراء والانبار وله قصائد أخرى يصف جمال مصر وايامه فيها (١٥) .

ويبدو أن الشاعر لم يكن قريبا من الحكام في زمانه ، وقصائد المديح القليلة في ديوانه طابعها أخواني واكثرها مع اصدقائه الذين يشاركونه حياته اللاهية ، ولعل العلاقة الوحيدة الجديرة بالاهتمام هي علاقة الشاعر بأبي بكر الصنوبرى وكتب التاريخ والادب تؤكد هذه العلاقة على الصعيد الفني والشخصي ، وتبدو هذه العلاقة صداقة وطيدة على صعيد الفن والحياة اللاهية والمنهج الشعرى ، والقصائد المتناثرة في ديواني الشاعرين تؤكد هذا الافتراض (١٦) .

---

(١٢) أنظر المسعودى : جـ ٨ ، ص ٣١٨ .

(١٣) كتاب الفهرست : ابن النديم ، تحقيق رضا تجدد – طهران – ١٩٧١ ، ص ١٩٤ ، وأنظر شذرات الذهب ، جـ ٣ ، ص ٣٧ – ٣٨ ، ومقالة الدكتور أسعد طلس « الحياة الاجتماعية في القرنين الثالث والرابع » ، مجلة المجمع العلمي العراقي ، مطبعة التفيض ، بغداد سنة ١٩٥١ ، الجزء الثاني ، ص ٢٧١ – ٣٠١ .

(١٤) الديارات : أبو الحسن على بن محمد الشابشتي – تحقيق كوركيس عواد ، مطبعة المعارف – الطبعة الثانية – بغداد سنة ١٩٦٦ .

(١٥) ديوان كشاجم : تحقيق خيرية محمد محفوظ – مطبعة الجمهورية ، بغداد ١٩٧٠ ، ص ١١٧ ، ٢٢٣ .

(١٦) ديوان الصنوبرى : احمد بن محمد بن الحسن الصنوبرى – حققه الدكتور احسان عباس – دار الثقافة – بيروت ١٩٧٠ ، ص ٤٥٧ .

ويشير كشاجم الى هذه العلاقة ويؤكدها في قوله :

جسمان والروحان واحدة كالنقطتين حداهما حرف (١٧)

ويقول مخاطبا صديقه الصنوبرى مذكراً اياه بعلاقة الود والحب :

أتنسى زمناً كنا به كالماء والخمر
أليفين حليفين على الاعسار واليسر
نرى في فلك الآداب كالشمس وكالبدر (١٨)

وديوانا الشاعرين يؤكدان ويعطيان الدليل على وثوق العلاقة الشخصية والفنية بينهما فكأنهما على منهج فني واحد في التعامل مع الطبيعة والتغني بها ، واذا كان الصنوبرى قد نال اهتماماً وخصصت له أكثر من دراسة مستقلة فشاعرنا كشاجم وفي ضوء ما أشرنا اليه سابقا جدير بعناية أوسع ودراسة مستقلة تتناول مكانته الشعرية وسمات هذا الشعر ودلالته الاجتماعية .

والنظرة المتفحصة لديوان الشاعر كشاجم تؤيد قولنا وقول الآخرين بأن هذا الشاعر يقف مع الشعراء البارزين في فن الوصف في القرن الرابع للهجرة فهذا الديوان الذى يحتوى على اربعمائة وثلاث وتسعين قصيدة ومقطوعة قد خصص أكثره لفن الوصف ، وكانت حصة المديح خمس عشرة قصيدة فيها شيء كثير من الوصف أيضا .

أما الشعر الديني في مديح آل البيت فقصائده معدودة وكذلك الرثاء ، أما شعر الاخوانيات فقصائده ومقطوعاته لاتزيد على ثلاث عشرة قصيدة ولم يكن حظ الهجاء كبيراً فقد كتب الشاعر اثنتي عشرة قصيدة فيها شيء كثير من الوصف و « الكاريكتير » تؤكد نجاح كشاجم في هذا الفن . ولعل القصائد الاخرى في الاديرة وشعر الطرد ترتبط في محتواها بشعر الوصف ووصف الطبيعة خاصة .

---

(١٧) ديوان كشاجم : ص ٣١٥ .

(١٨) المصدر نفسه : ص ٢٣٩ .

ويبدو لنا من هذا الاحصاء الاولي لفنون الشعر عند كشاجم أن توجه الشاعر الى فن الوصف وشعر الطبيعة ظاهرة تستحق الاهتمام شاركه فيها صديقه الصنوبري ، ولعل الثعالبي من النقاد الاوائل الذين ادركوا هذه السمة الظاهرة عند حديثه عن الشاعر السري الرفاء ويبدو لنا من النماذج التي ذكرها أنه يشير الى شعر الوصف والطبيعة باهتمام ، ولا تغيب هذه الظاهرة عن بصيرة الناقد ابي اسحاق القيرواني فهو يضع كشاجم مع الشعراء الوصافيين الذين أجادوا في طرائف الوصف وفي التغني بالطبيعة والرياض ويذكر كثيرا من نماذجه ومقطوعاته (١٩) .

ولابد من الاشارة هنا الى بعض الدراسات الادبية التي اهتمت بشعر كشاجم ولو أنها لم تفصل في دراسته ، وكان الدكتور أسعد طلس موفقا في ملاحظاته عن كشاجم وهو يدرس الحياة الاجتماعية للقرنين الثالث والرابع ، فقد أكد على سعة ثقافته وأثرها في دقة وصفه وأفقه الشعرى الواسع (٢٠) ، أما شفيق جبري فله مقالة عن شعر كشاجم أشار فيها الى سعة وتنوع الموضوعات التي طرقها الشاعر في وصفه كما لاحظ الدقة في التصوير وموهبة الشاعر في وصف الاشياء والامور الصعبة (٢١) .

وتبدو ملاحظات الدكتور سيد نوفل على ايجازها حسنة وخاصة في حديثه عن أثر طريقة ابي نواس في شعر كشاجم والربط بين الطبيعة والخمرة (٢٢) .

---

(١٩) زهر الآداب وثمر الالباب : أبو اسحاق ابراهيم بن علي الحصري القيرواني ، تحقيق علي البجاوي ، دار احياء الكتب العربية ، ط ١ ، القاهرة ١٩٥٣ ، ج ١ ، ص ٢٣٤ ، ٢٣٧ ، ٣٠٩ ، ٣٨٨ ، ٣٩٠ ، ٤١٧ ، ٤١٨ ، ج ٢ ، ص ٦٠٩ - ٦١٣ ، ٨٦٦ ، ٨٦٨ ، ٨٦٩ .

(٢٠) أسعد طلس : مجلة المجمع العلمي العراقي ، ص ٢٧١ - ٣٠١ .

(٢١) أنظر مجلة المجمع العلمي العربي : المجلد الثامن عشر ، مطبعة الترقي ، دمشق ١٩٤٣ ، ص ٣٠٤ - ٣٢٦ .

(٢٢) د. سيد نوفل : شعر الطبيعة في الادب العربي ، القاهرة ، مطبعة مصر ، ١٩٤٥ ، ص ٢١١ - ٢١٢ .

أما مصطفى الشكعة فقد كانت ملاحظاته عن كشاجم أدق وأشمل وهو يتابع فنون الشعر في مجتمع الحمدانيين وسنشير اليها في اثناء دراساتنا لسمات شعر كشاجم الوصفي واهميته الفنية والاجتماعية .

والولع بالطبيعة في شعر كشاجم لاحدود له فهو يعيش صورها ومباهجها ولا يكره شيئاً منها ، يحب ورد الباقلاء والكتان قدر حبه للنرجس والبنفسج والاقحوان ، فالطبيعة معه في شعر المديح كما هي معه في مجالس الشرب واللهو والغناء لذلك لا نجد ما يدعو الى الغرابة عندما يصبح وصف الطبيعة مقدمة أو جزءا من مقدمات المديح (٢٣) ، وهو عندما يصف خطوط القرآن الكريم لاينسى الرياض في اركان التشبيه فهو يقول :

وكأن الخطوط فيها رياض　　　شاكرات صنعة الانواء (٢٤)

والصورة الحسية ذات البعد الجنسي تحتوي أركانها شيئاً عن الورد والرياض فالآثار التي تبقى على خدود وذراع حبيبته تذكره بغرس البنفسج في الجمار ، والنساء الجميلات ايام الحداد يراهن كشاجم بحس واندفاع ابي نواس الا أنه لاينسى الطبيعة والرياض في حديثه عنهن فهو يقول :

بيض لبسن حدادهن لمأتم　　　فلبسن منه الليل فوق نهار

ولطمن منهن الخدود تأسياً　　　وسكبن دمعا كاللجين الجاري

فكأنما تلك الخدود بنفسج　　　وكأنما تلك البنان مداري (٢٥)

والصورة الروضية ليست حاضرة في مقدمة قصيدة المديح فحسب وانما في صفات الممدوح ، فصفات ممدوحة كما يقول :

وشبيه بالروض خلقاً وبالقطر نوالا وراحة بالريح (٢٦)

---

(٢٣) ديوان كشاجم : ص ٣٣٠ - ٣٣١ .

(٢٤) المصدر نفسه : ص ٢٤ .

(٢٥) المصدر نفسه : ص ٢٣٣ .

(٢٦) المصدر نفسه : ص ١٢٩ .

والطعام الجيد والمائدة الغنية المنسقة التي يعرف أصنافها الطباخ والشاعر كشاجم لاتذكره الا بالروض والنرجس فهذه الصور شاخصة قائمة في خياله وامام عينيه (٢٧) .

والكلف بالرياض وبالطبيعة عموماً يبدو واضحاً في مجالس الشرب واللهو والغناء ، فشعره في هذا الميدان صورة نواسية فيها حياة ولهو القرن الرابع وترفه :

في روضة جليت على أبصارنا — فيما اكتسته من الحلي النابت
والغيث يبكي من خلال نباتها — والبرق يضحك منه ضحك الشافت
والورد كالوجنات والانفاس من — ظبي غرير عند هب بائت (٢٨)

وتلاحق كشاجم الصورة الروضية وكأنها الصورة المرئية الدائمة التي يرى من خلالها الاشياء ويحس بها أيضا ، فالليلة الشتائية القارسة البرودة ترتبط بالرياض ايضاً فهو يقول :

هلما بكانوننا جامحاً — وقولا لموقدنا أججِ
الى أن ترى لهباً كالرياض — وناهيك من منظر مبهج (٢٩)

والطبيعة والخمرة موضوع قديم كان لأبي نواس يد في تطويره واغنائه من خلال ولعه بالخمرة ، ويحذو كشاجم حذوه وتتكاثر الصور التي تربط الخمرة بالروض والطبيعة الحية والجامدة ، الا أن هذا الولع بالخمرة لا يؤثر في شغف الشاعر بالطبيعة رغم تداخل موضوعات الراح والمرأة والطبيعة فالشاعر اعتاد أن يترك الخمرة ومجالسها لينصرف الى الطبيعة متلذذا بصورها ومباهجها ، والقصائد التي كتبها في وصف حياة الاديرة ومغانيها تشير الى ذلك ففي إحدى قصائده التي يبدأها بمقدمة ساخرة عن الاطلال على طريقة أبي نواس يقول :

---

(٢٧) المصدر نفسه : ص ٤٩٨ .

(٢٨) المصدر نفسه : ص ٧٧ .

(٢٩) المصدر نفسه : ص ٢٩ .

احسن من وقفة على طلـــل قفر وذكر العيرانة الأجـــد
كأس مدام جلا المدير بهـــا أم الليالي ووجدة الأبـــد
نشربها شعلة بلا لهـــب ونجتليها روحاً بلا جســـد
هل أحد نال مثل لذتنـــا بدير مران ليلة الأحـــد
حدائق فوق جدول صـخـب وبانة تحت طائر غـــرد
وخالع يشتري المجـــانة بالعفـــة والـــغي بالرشـــد (٣٠)

وفي ذكريات أخرى عن دير مران يبدو كشاجم عاشقا للشبقيق والأقحوان ويعتاد هذا العشق ويعبر عنه بلغة الجنس كما يعتاد اهل الهوى عشق النساء(٣١) .

ولكشاجم ذكريات في دير مريونان حيث يعطي للطبيعة أكثر مما يعطي لشرب الراح وحديثه عن اللذاذة والقصف لا يتجاوز ابياتاً قليلة ينتقل بعدها الى النرجس والشقائق والبنفسج والاقحوان والنور والشيح والبهار ويجد متعة كبيرة في وصف الازهار (٣٢) .

ويقدم الشاعر كشاجم نماذج شعرية طريفة عن الطبيعة والراح ويرسم صوراً مبهجة مسرة يشرك فيها الطبيعة الحية والصامتة ويستحضر صوراً سمعية وبصرية رقيقة وناجحة عن الروض والغيث والطرد والراح والطير (٣٣) . والشاعر صاحب طرائف في التعبير عن بيئته فحقول الباقلاء جميلة مزدحمة برجال اللهو حيث يطيب فيها الغناء وشرب الراح (٣٤) ، ويوم سقوط الثلج يوم جميل يحلو فيه الشرب وتطيب مجالس اللهو فهو يقول :

---

(٣٠) المصدر نفسه : ص ١٤٨ .
(٣١) المصدر نفسه : ص ٢٤٩ .
(٣٢) المصدر نفسه : ص ٢٣٤ .
(٣٣) المصدر نفسه : ص ٥٥ – ٥٦ .
(٣٤) المصدر نفسه : ص ٦٨ – ١٥٣ .

فاشرب على الثلج من مشعشعة كأنها في انائهـا جمـــرة
قد جليت في البياض بلدتنـــا فاجل علينا الكؤوس بالخمرة (٣٥)

والطبيعة عند كشاجم ترتبط بالغناء والمرأة كما ترتبط بالأوطان والذكريات الجميلة عن المدن التي أقام فيها أو زارها فمصر وايامه فيها تذكره برياضهـا وجمالها فهو يقول :

أما ترى مصر كيف قد جمعت فيها صنوف الرياض في مجلس
السوسن الغض والبنفســـــج والورد وصفر البهار والنرجس
كأنها الجنة التي جمعـــت ما تشتهيه العيون والأنفـــس

وفي وصف كشاجم لمدينة حلب يبقى للطبيعة وجمالها القدر الأوفى فهو غير معني بأسواقها ورجالها وحكامها وانما يرى طبيعتها الخلابة ونهر قويق ، ويدعو عشاق الطبيعة الى زيارتها :

وما أمتعت جارها بلـــدة كما أمتعت حلب جارهـــا
هي الخلد تجمع ما نشـــتهي فزرها فطوبى لمن زارهـــا
ولله فيها شهور الربيـــع حين تعطر أسحارهـــا
اذا ما استمد قويق السماء بها فأمدته أمطارهـــا (٣٦)

والثلجيات كما يسميها الدكتور مصطفى الشكعة أو وصف الثلج كما هـو معروف ، فن مستحدث اهتم به شاعران في مجتمع بني حمدان (٣٧) ، وقد أشار آدم متز الى براعة الصنوبري في هذا الوصف وعده من أوائل الشعراء الذين تغنوا بالثلج ووصفه (٣٨) ، رغم أنه لم يكتب الا اشعارا قليلة فيه كما يظهر في ديوانه . واهتمام كشاجم بوصف الثلج أوسع وشعره أوفر من زميله في هذا

---

(٣٥) المصدر نفسه : ص ٢١١ وأنظر ص ٢٣٠ .
(٣٦) المصدر نفسه : أنظر ص ١٩٩ ، ٢١١ .
(٣٧) فنون الشعر : ص ٣٦٢ .
(٣٨) آدام متز : ص ١٣ .

الميدان رغم وجود ظواهر مشتركة تجمعهما في وصف الثلج وقضاء ساعاته في شرب الخمر .

وآدم متز لم يلتفت الى نجاح كشاجم في هذا الوصف المستحدث وحكم عليه بعدم اتساق الذوق (٣٩) ، والواقع ان ديوان كشاجم يضم قصائد ناجحة في الثلجيات أظهر فيها الشاعر مهارة فائقة وصورا جميلة متتابعة حوت براعة ودقة في استعمال الألوان وتتابع الصور السمعية والبصرية .

ويشترك كشاجم مع الصنوبري في تصوير الارض ضاحكة في اثناء تساقط الثلج ثم يتابع صوره الجميلة ، فالاغصان وهي مغطاة بالثلج كالدر الذى يسلك في قصب الزبرجد والاشجار عليها ملاءة من الثلج تحاول الرياح هتكها ، ثم لا ينسى الغناء والطرب في هذا اليوم الجميل (٤٠) ، وفي قصيدة أخرى يوفق كشاجم في اظهار التعاطف والحب بين الارض والسماء فالارض ضاحكة لكثرة ما ازدانت به من قطع الثلج كما في قوله :

كأنها والثلوج تضحكهـــــا	تعار ممن أحبه ثغـــــــره

وبتابع كشاجم الصور الجميلة التي تنسجم مع ساعات اللهو والشرب فيقول :

ثلج وشمس وصوب غاديـــة	فالارض من كل جانب غـــره
باتت وقيعانها زبرجـــــدة	فأصبحت قد تحولت دره (٤١)

وكشاجم لم يوفق في الثلجيات فحسب وانما توجه الى وصف السحب والامطار والانهار وأظهر مهارة فائقة ودقة وقدرة على الوصف وتوليد الصور ، والواقع ان هذا اللون من الوصف فن قديم الا انه طور وأصبح أكثر براعة وفنا على يد الشاعرين الصنوبري وكشاجم وقد سماه الدكتور الشكعة (بالمائيات) (٤٢)

---

(٣٩) المصدر نفسه : ص ٤١٨ .

(٤٠) ديوان كشاجم : ص ٣٧٨ – ٣٧٩ .

(٤١) المصدر نفسه : ص ٢١١ .

(٤٢) فنون الشعر : ص ٣٦٥ .

ولكشاجم قصائد كثيرة في وصف السحاب فيها شيء كثير من الجدة والبراعة والطرافة والابتكار وتتابع الصور المتحركة وحسن استعمال الالوان كما وفق في اختيار البحور الشعرية المناسبة وكان الرجز من البحور المختارة في وصف السحب وفي احتواء المعاني القديمة المجددة باسلوب جميل فهو يقول :

غادية والشمس في طرادهـــا مكنونة كالسر في فؤادهـــا
مريضة تشكو الى عوادهـــا بياضها قد ضاع في سوادهـــا
تكاد لولا الماء في مزادهـــا تحرقها البروق باتقادهـــا
لها على الروضـة في بعادهـــا تعطف الام على أولادهـــا
كأنها في سرعة ارتدادهـــا وحثها للفرع من اذوادهـــا
غريبة حنت الى بلادهـــا والارض للزينة في اعيادهـــا (٤٣)

ولكشاجم اهتمام واسع بشعر الطرد أظهر فيه مقدرة واضحة في وصف الحيوان ويبدو أنه من شعراء عصره البارزين في وصف جوارح الطير وقد استعان بخبرته الواسعة واطلاعه الغزير في هذا الباب ، ولعل نظرة فاحصة في كتابه « المصايد والمطارد » توضح لنا سعة هذه الخبرة واطلاعه الواسع والدقيق على الطرد وفنونه وتقاليده وخاصة حديثه في باب الجوارح (٤٤) ، وفي ديوان كشاجم قصائد عديدة في الطرد الذى يختلط احيانا كثيرة بوصف الطبيعة وقد ابدى الشاعر مهارة ودقة في وصف الحيوان وحركته واجزائه وشكله وألوانه ، ووصف الصيد بالصقر والبازي والباشق وغير ذلك من الطيور ، وتبدو طردياته موفقة في وصف الحيوان أكثر من نجاحه في الصيد وتجربته ولعل الصورة التي ننقلها عن وصف الصقر توضح ذلك فهو يقول :

أنعت صقراً أجل باريه وعـــز ندباً اذا قدم ميعاداً نجـــز
مجتمع الخلق شديداً مكتنـــز أحمر رحب الزور مخطوف العجز

---

(٤٣) ديوان كشاجم : ص ١٦٤ وانظر ص ١٦٢ ، ٢٠٧ .

(٤٤) المصايد والمطارد : أبو الفتح محمود بن الحسين المعروف بكشاجم – حققه وعلق عليه الدكتور محمد أسعد طلس – مطبعة دار المعرفة – بغداد سنة ١٩٥٤ ص ٤٨ – ١٣٠ .

كأنما الريش عليه حمل خـز — كأنما حملاقة زنارقـز
كانما ينظر من بعض الخر ز — أنمر من عز به في الصيد بـــز
في مثله تسعد اطرار الرجـــز — يعدو على الظبي ويغتال الخزز
ويقتل الفز فما يخطيه فـــز — ويحتوي على الحمام والاوز (٤٥)

وكشاجم الوصاف ينظر نظرة فنية وطريفة في كل الاشياء التي تقع عليها عيناه ويلتقط الصور المختلفة ليصوغها شعرا وخبرته ككاتب لاتغيب عن فنه الشعري فهو يصف أدوات الكتابة وصفاً دقيقاً ويستعين بخبرته ويستعمل المصطلحات العلمية ويصف أدوات العلم وصف خبير (٤٦) ، فديوانه يحتوي على مقطوعات كثيرة في وصف القلم والبركار والاسطرلاب وأدوات الهندسة والفلك والتنجيم حيث ينقل صورا من صور تقدم العصر ومعارفه وحضارته، وخبرة كشاجم لا تقف عند حد معرفة ادوات الكتابة والعلم ووصفها فهو لايقصر في وصف آلات الطرب والغناء وصف خبير فهو يصفها وصفاً دقيقاً مفصلا يتناول شكلها وأجزاءها وعملها (٤٧) .

وشاعرنا كشاجم يحسن استعمال خبرته ومهنته في مجال وصف أدوات الكتابة والعلم كما يتصرف بخبرته المهنية تصرفاً حسناً في وصف الأطعمة وطريقة عملها بخبرة الطباخ الفنان فهو ينتقل من وصف الزلابية الى القطائف وموائد الطعام حيث يقدم صورة تفصيلية عن مائدة طعام أنيقة منسقة تعبر عن أناقة العصر وترفه وحسن ذوقه معبراً بنجاح عن صورة من صور الحياة الاجتماعية المترفة والمعقدة في القرن الرابع للهجرة (٤٨) .

---

(٤٥) ديوان كشاجم : ص ٢٧٨ وانظر في طردياته ، ص ١٩٥ ، ٢١٤ ، ٢٥٦ ، ٣٤٢ ، ٢٧٧
(٤٦) انظر فنون الشعر : ص ٣٦٦ وشعر الطبيعة ، ص ٢١١ والديوان : ص ٦٥ ، ٢٧ ، ٤٣٣ ، ٣٧ ، ٤٠ .
(٤٧) ديوان كشاجم : ص ٨٣ ، ١٠٧ ، ٢٥٤ .
(٤٨) الديوان : أنظر ، ص ١٤٤ — ١٤٥ ، ص ٤٦٢ — ٤٦٣ .

وكشاجم ابن عصره في التعبير عن حياة اللهو والترف والقصف وتذكرنا الصور التي ينقلها بحياة االهو التي نقلها الينا شعر ابي نواس ، وكشاجم لايقصر في هذا الباب فهو يقول :

ما ترى في الصبوح أيدك الله فهذا أوان حث الصبوح
غسق راحل وديك صدوح فأجب دعوة المنادي الصدوح
وكأن الصباح أوجه رهبان تطلعن من فتوق المسوح
وأرى القطر قد تتابع يحكي دمع عيني أخي فؤاد قريح
وعلى الديكدان قد ران أذكى من عبير لقهوة مجدوح
وكباب مشرح أرهقته كف طاه لطيفة التشريح
ولنا قينة كهمك طيباً وأخ ماجد خفيف الروح
ورحيق معتق كسروي كدم الشادن الغرير الذبيح
ومغن يريك معبد في المجلس حذقاً ومعبداً في الضريح
وصنوف من الرياحين ليست من عرار ولا أفانين شيح
وسقاة مثل الظباء علينا تتهادى من سانح وبريح
كل ساجي العيون في ريقه البرء وفي لفظه سقام الصحيح (٤٩)

ويوفق كشاجم في صور أخرى عن حياة اللهو والترف فيصف مجلس قينة وما فيه من حياة لاهية وقصف وغناء ومرح ويصف الراقصات والعازفات والآلات الموسيقية وأناقة المجلس وترفه (٥٠) .

وطرائف كشاجم في الوصف كثيرة فيها الكثير من ترف الحياة الاجتماعية ولهوها وأناقتها فالقدح الذى انكسر وأحزن كشاجم استحق قصيدة رثاء منه وألواح الأبنوس توصف بدقة وللمشط وشكله قصيدة ، والمنديل الجميل يوصف بقصيدة أخرى يتناول فيها كشاجم لونه ورقته ، فالشاعر دقيق النظر فنان في

---

(٤٩) ديوان كشاجم : ص ١٢٤ – ١٢٥ .

(٥٠) المصدر نفسه : ص ٥٠ – ٥٦ .

نظرته يلتقط صور الحياة الاجتماعية ومظاهرها ويصوغها شعرا فيه الخبرة والطرافة ودقة الوصف .

وكشاجم بعد هذا العرض السريع لفنه الوصفي شاعر له خصوصية في هذا الميدان فقد استطاع ان يحقق نجاحا واضحا في مجال وصف الطبيعة وبأسلوب سلس أنيق لاترهقه المحسنات ولاتفسده الصنعة المعقدة كما كان في هذا الوصف ابن بيئته في نظرته الفنية الدقيقة وفي نقله لصور الحياة الاجتماعية وتطور العصر الاجتماعي والثقافي ، واذا كان الصنوبري قد عد رائداً في شعر الطبيعة فان هذا الاتجاه الفني في وصف الطبيعة الذى نما وازدهر في القرن الرابع للهجرة لايمكن ان يدرس وتحدد خصائصه وسماته بمعزل عن جهد كشاجم وأبداعاته في تطوير هذا الفن وشيوعه .

السياسة الخارجيـــة لجمهورية اليمن الجنوبية
والامن القومي العربي

الدكتور صباح محمود محمد
كلية الاداب – جامعة بغداد

الهـــدف

يهدف هذا البحث الى توضيح الابعاد الخطيرة للسياسة الخارجية لجمهورية اليمن الجنوبية وتأثيرها على الامن القومي العربي ، مع الاشارة الى بعض جوانب السياسة الداخلية التي ترتبط بسياستها الخارجية .

المفاهيم

لقد استخدم البحث بعض المفاهيم التي تتحدد كما يلي :

١ – السياسة الخارجية : ويقصد بها « ذلك السلوك السياسي الخارجي ، بمعنى الفعل المتخذ من قبل دولة مقابل العالم الخارجي ، والهادف نحو تحقيق غرض وفي وقت معين » (١) .

٢ – الامن القومي العربي : ويقصد به تعبئة موارد الامة العربية ، الاقتصادية والبشرية وتهيئة جميع امكانياتها لامتلاك القوة بما يحقق اهدافها والحفاظ على استقلالها وكيانها وردع العدوان الخارجي (٢).

---

(١) د. مازن اسماعيل الرمضاني : السياحة الخارجية . محاضرات كلية القانون والسياسة جامعة بغداد . الجزء الاول . بغداد ١٩٧٦ – ١٩٧٧ . ص ١٩ – ٢١ (رونيو) .

(٢) الدكتور صباح محمود محمد : الامن القومي العربي . بغداد ١٩٨٠ ص ١ وما بعدها .

٣ – الوفاق الدولي : « هو حالة سياسية في تكييف الطموحات والستراتيجيات المعبرة عنها للاطراف المعنية بالتقابل ، هكذا نفهم الوفاق وليس على أنه انهاء للصراع بين السوفيت والاميركان » (٣) .

ان الوفاق الدولي يستند الى مبدأين أساسيين هما :

(أ) لا حروب عالمية يشترك فيها القطبان (الاتحاد السوفيتي وأميركا) بالتضاد .

(ب) لا ثالث في المشاركة في اقتسام غنيمة مطلوب توزيعها عليهما(٤).

٤ – الحرب بالنيابة : وتسمى أيضا « الحرب بالوكالة » (٥) ، وهي الحرب التي تقوم بين دولتين ترتبط كل دولة بتحقيق ستراتيجية احد القطبين الكبيرين ، اميركا والاتحاد السوفيتي . وقد أشار الرئيس القائد صدام حسين الى « أن المظهر الاساسي في الصراع سيأخذ طابع الحرب بالنيابة بين أطراف محسوبة على الاتحاد السوفيتي من جهة واطراف محسوبة على الامريكان من جهة أخرى ، أو أطراف يفترض حسبانها على هذا الجانب أو ذاك لاغراض مستلزمات الصراع وطبيعة معطياته في كل ميدان وساحة » (٦) . ويقوم القطبان الكبيران بعملية الامداد بالسلاح والمعونات الاقتصادية والدعم السياسي والاعلامي وقد يصل الى اشتراك محدود لقواتهما (٧).

اتجاهات السياسة الخارجية لليمن الجنوبي :

تتجه السياسة الخارجية لليمن الجنوبي ، اتجاهات خطيرة تتمحور بشكل رئيس في نقطتين اساسيتين هي :

---

(٣) صدام حسين : نضالنا والسياسة الدولية . دار الطليعة بيروت ١٩٧٨ ص ١٤

(٤) صدام حسين : الدفاع عن السيادة الدولية . دار الحرية بغداد ١٩٧٨ ص ١٤ .

(٥) أمين هويدي : الامن العربي في مواجهة الامن الاسرائيلي . دار الطليعة . بيروت ١٩٧٥ ص ١٤

(٦) صدام حسين : الدفاع عن السيادة ، مصدر سبق ذكره ص ١٥ .

(٧) أمين هويدي ، مصدر سبق ذكره ص ١٤ .

١ — محاربة حركة الثورة العربية وطليعتها المناضلة ، حزب البعث العربي الاشتراكي .

٢ — مواجهة سياسة استقلالية نضال الامة العربية والعمل باتجاه سحب الوطن العربي للوقوع به في شرك مصالح الدول الكبرى وتكتلاتها باتجاه تنفيذ استراتيجياتها والحرب بالنيابة عنها لتنفيذ مصالحها واهدافها وتعريض الامن القومي العربي الى الخطر والتصدع .

أولا - محاربة حركة الثورة العربية :

— منذ نجاح الجناح الماركسي في الصعود الى السلطة ، وانطلاقا من النظرية الماركسية — اللينية التي يعتمدها ، اتجه النظام الى محاربة الاتجاهات القومية العربية ، وقد ظهر واضحا في التشريع الذى اصدره النظام واعتبر بموجبه غير اليمني مواطنا اجنبيا حتى وان كان عربيا . كما ان الدستور لم يعط اهتماما واضحا للعمل الوحدوى العربي ، فهو ينشغل بالاهتمام بتحقيق وحدة دولتي اليمن ، وقا تركز ذلك بشكل كبير في ديباجة الدستور التي لم تعبر بشكل واضح عن الفلسفة العامة والتوجه الفكرى لذهن واضعيه ، يضاف الى ذلك أن الدستور يطرح مفهوم « الشعوب العربية » ويقدم علاقته بالدول العربية التقدمية على ما اسماه بالشعوب العربية « المادة ١٣ من الدستور » (٨) .

— المساهمة الفعالة مع الدول الاجنبية في محاربة حركة التحرر العربي في ارتيريا والصومال الغربي « الاوغادين » ، حيث اصبحت عدن مركزا لتواجد العسكريين السوفييت والكوبيين والالمان الشرقيين ، وانطلاقهم لمساعدة الجيش الاثيوبي كما أنها كانت جزءا من الجسر الجوى الذى

(٨) الدكتور جورج جبور : العروبة ومظاهر الانتماء الاخرى في الدساتير الراهنة للاقطار العربية . القاهرة ١٩٧٥ . ص ٥٠

اقامه الاتحاد السوفيتي لايصال الاسلحة الى اثيوبيا ، اضافة الى كونها مركزا لمعالجة جرحى العمليات الحربية في القرن الافريقي (٩) .

- خلق معارك جانبية مع الشعب العربي في اليمن الشمالي واحتلال اجزاء من اراضيه باتجاه اسقاط السلطة هناك والقضاء على الوعي القومي المتنامي وضرب الحركة الوطنية والقومية ، لتوسيع القاعدة الشيوعية في جنوب الجزيرة العربية .

- محاربة القوى القومية في اليمن الجنوبي وفي طليعتها حزب البعث العربي الاشتراكي واعتقال ومطاردة مناضليه ، والعمل على ايواء الشيوعيين العراقيين ومساعدتهم في العمل المناهض للثورة في القطر العراقي وفي الوطن العربي وخارجه بالتعاون مع المنظمات الفرعية لحزب السلطة ، وافتعال المشاكل مع القطر العراقي وتوجيه الاتهامات الباطلة له واقتحام السفارة العراقية في عدن والاعتداء على الدبلوماسيين خلافا للاعراف والقوانين الدولية .

كما عمل وفدها في مؤتمر الامانة الدائمة لمؤتمر الشعب العربي الذى عقد في عدن للفترة من ٦ - ١٩٧٩/٥/٩ . مع الوفد الليبي والاطراف الشيوعية والماركسية على جعل الامانة العامة وسيلة تخريبية للوقوف بوجه طروحات حزب البعث العربي الاشتراكي واستراتيجيته العربية الثورية وتخريب قرارات مؤتمر قمة بغداد (١٠) .

ثانيا - مواجهة سياسة استقلالية نضال الامة العربية :

وقع نظام اليمن الجنوبي معاهدة صداقة وتعاون مع الاتحاد السوفياتي ، وقد اشارت الانباء الى انها تضمنت بندا عسكريا بالرغم من ان الاتحاد

(٩) البحر الاحمر في الدوريات العربية . مركز دراسات الخليج العربي . جامعة البصرة ١٩٧٩ .

(١٠) حزب البعث العربي الاشتراكي ، القيادة القومية . مكتب الثقافة والاعلام . الحزب نشرة شهرية . الاعداد ١٨ ، ١٩ ، ٢٢ لسنه ١٦٧٦ .

السوفياتي قد عقد «١٤» معاهدة صداقة وتعاون مع الدول المختلفة ، الا ان المعاهدة ، الوحيدة التي لاتتضمن أية بنود عسكرية هي المعاهدة التي عقدت مع القطر العراقي .. وبالرغم من الايمان بأن حركة التحرر العربي جزء من حركة الثورة العالمية ، وبضرورة التحالف بينهما في النضال ضد الامبريالية والعدوان والاغتصاب والتمييز العنصرى ، وفي سبيل ضمان الحرية والسلم والتقدم في العالم ، وبشكل خاص مع قوى دولية ذات امكانات سياسية وعسكرية واقتصادية تقترب منا من حيث المبادىء والاهداف والمصالح في عملية صراعنا القومي مع الاعداء ويأتي الاتحاد السوفيتي في مقدمة تلك القوى ، وكما ان تجربة النضال الانساني قد أكدت أن ثورات الشعوب في سبيل الحرية والتقدم تلتقي في اطار عام واحد هو حركة الثورة العالمية ، فان ثورتنا العربية ، وهي جزء ولكن متميز من هذه الثورة العالمية الشاملة وليست جزءا من حركة ثورية معينة ، لابد أن نلتقي مع الاتحاد السوفيتي والبلدان الاشتراكية ، وأن تعاون اطراف هاتين الثورتين أمر طبيعي ، وعلى هذا الاساس فان الشعار الذى رفعه حزب البعث العربي الاشتراكي باقامة علاقات صداقة وتعاون مع الاتحاد السوفياتي والبلدان الاشتراكية هو شعار صحيح من الناحيتين المبدئية والعملية وهو ينسجم مع مبادىء الحزب واهدافه ومع مهماته القومية في سبيل تحقيق الوحدة والحرية والاشتراكية ، كما ينسجم مع مصالح الامة العربية ونضالها التحرري التقدمي ، وعلى هذا الاساس عقد القطر العراقي معاهدة صداقة وتعاون مع الاتحاد السوفياتي في ٩ نيسان ١٩٧٢ .

الا أن ذلك لايمنع من أن يبقي للثورة العربية سمات خاصة بها ، ومن الضروري الحفاظ على استقلاليتها وارادتها الحرة . كما ان ذلك لايعني التطابق بين مواقفها ومواقف الاتحاد السوفياتي والبلدان الاشتراكية (١١) .

وفق هذا التصور فان الاعتراض لا يأتي على عقد معاهدات للصداقةوالتعاون مع الاتحاد السوفياتي ، وانما على ذلك البند العسكري الذى تضمنته معاهدة اليمن الجنوبي مع الاتحاد السوفياتي ، اذ انه يشكل دخولا واضحا في الاستراتيجية السوفيتية وتحقيق اهدافها وسحب الوطن العربي الى حلبة الصراع بين المعسكرين السوفياتي والامريكي اضافة الى انه يمس استقلالية اليمن الجنوبي وارادته الحرة ، وهذا له ابعاده الخطيرة على المصالح القومية العربية على الرغم من الايضاحات والتطمينات التي قدمتها حكومة عدن .

ان ما أقدم عليه نظام اليمن الجنوبي يتطابق بشكل واضح مع النتائج الاساسية لعملية الوفاق الدولي التي أشار اليها الرفيق صدام حسين نائب الامين العام للحزب في كراس « الدفاع عن السيادة والسياسة الدولية » من « أن المظهر الاساسي في الصراع سيأخذ طابع الحرب بالنيابة بين اطراف محسوبة على الاتحادالسوفيتي من جهة واطراف محسوبة على الامريكان من جهة أخرى . أو أطراف يفترض حسبانها على هذا الجانب أو ذاك لاغراض مستلزمات الصراع وطبيعة معطياته في كل ميدان » (١٢) . ومن هنا فقد اصبح نظام اليمن الجنوبي مركزا لتحقيق الاستراتيجية السوفيتية نيابة عن الاتحاد السوفياتي ، باتجاه توسيع رقعة المد الشيوعي من اليمن الجنوبي الى بقية اجزاء الوطن العربي ، ومساعدة النظام الاثيوبي لتحقيق تلك الاستراتيجية في افريقيا مع انغولا .

---

(١١) التقرير السياسي للمؤتمر القطرى الثامن لحزب البعث العربي الاشتراكي القطر العراقي ك ٢ ١٩٧٤ . الباب التاسع ، السياسة الدولية العلاقات مع الاتحاد السوفيتي والبلدان الاشتراكية . دار الحرية بغداد ١٩٧٦ .

(١٢) صدام حسين : الدفاع عن السيادة ص ١٤

التواجد العسكرى السوفيتي في اليمن الجنوبي : (١٣)

بالرغم من عدم وجود معلومات رسمية ودقيقة عما تضمنه البند العسكرى في المعاهدة العدنية ، السوفيتية ، فانه يشكل تكريسا رسميا للوجود العسكرى السوفيتي الذى بدأ منذ صعود الجناح الماركسي الى السلطة في اليمن الجنوبي

وتشير معلومات المحللين السياسيين الى الاشكال التالية للوجود العسكرى السوفياتي :

- المقر المركزى لقيادة العمليات العسكرية السوفيتية في شرق أفريقيا ، بالقرب من العاصمة عدن .
- منشآت عسكرية سوفيتية في المكلا .
- شبكة اتصالات الكترونية دقيقة في جزيرة سوقطرة .
- مراكز للتواجد العسكرى الكوبي السوفيتي الالماني المشترك في منطقة ياقع السفلى .
- مطارات عسكرية تحت الادارة السوفيتية في محافظات الجبلية وعنق.
- اما البند العسكرى في المعاهدة ، فتشير المعلومات المتداولة الى أنه يتضمن مايلي :
- تواجد قوات عسكزية سوفيتية يتراوح عددها في الظروف الاعتيادية بين ٢٥٠٠ ــ ٣٥٠٠ شخص .
- اقامة مطارات عسكرية جديدة في شرقي عدن والحج .
- انشاء عدد كبير من محطات الرادار على حدود اليمن الجنوبي مع الاقطار المجاورة .

---

(١٣) الاحداث السياسية في اليمن ١٩٧٨ في الدوريات العربية . منشورات مركز دراسات الخليج العربي . جامعة البصرة ١٩٧٩ .

- انشاء قاعة بحرية تضم منشآت للتخزين وحوضا لصيانة السفن الحربية السوفيتية ومراكز للاتصالات اللاسلكية والرصد الجوى .
- انشاء قاعدة جوية تضم اجهزة متقدمة للاتصال والتنسيق بين القواعد السوفيتية في منطقة المحيط الهندى والقارة الافريقية .
- انشاء مستشفي عسكرى كبير لمعالجة جرحى العمليات العسكرية في المنطقة من القوات السوفيتية والحايفة لها .

وبالاضافة الى المعاهدة العدنية ـ السوفيتية عقد نظام اليمن الجنوبي معاهدة صداقة وتعاون مع النظام الاثيوبي في اوائل كانون الاول ١٩٧٩ ، كجزء من المخطط السوفيتي لتطويق المنطقة العربية من الجنوب والاشراف على مداخل البحر الاحمر والخليج العربي ، والطريق الملاحي لناقلات البترول الى اوربا عبر البحر الاحمر والى اليابان عبر المحيط الهندى والتقرب الى منابع البترول في الخليج العربي والاشراف على المحيط الهندى وشرقي افريقيا .

وفي مقابل هذا التواجد السوفيتي والاتجاهات الخطيرة لنظام اليمن الجنوبي طرحت الولايات المتحدة الامريكية بواسطة نظام قابوس مشروعا لامن الخليج العربي ووسعت من وجودها العسكرى في عمان والبحرين ومياه الخليج العربي والمحيط الهندى وطورت قاعدتها في جزيرة دياجو جارسيا .

وهكذا تتضح الابعاد الخطيرة للسياسة الخارجية لليمن الجنوبي في انتقاص سيادة واستقلالية القطر اليمني وتعريض أمن الوطن العربي الى الخطر بسبب وضعه في خدمة مصالح القوى الكبرى وضرب حركة الثورة العربية وتصفيتها .

المصـــــادر

١ ــ حزب البعث العربي الاشتراكي ، القيادة القومية ، مكتب الثقافة والاعلام : الحزب . نشرة شهرية . الاعداد ١٨ ، ١٩ ، ٢٢ لسنة ١٩٧٩ .

٢ ــ حزب البعث العربي الاشتراكي . القطر العراقي : التقرير السياسي للمؤتمر القطرى الثامن . ك ٢ ١٩٧٤ . دار الحرية بغداد ١٩٧٦ .

٣ ــ صدام حسين : نضالنا والسياسة الدولية . دار الطليعة . بيروت ١٩٧٨ .

٤ ــ صدام حسين : الدفاع عن السيادة والسياسة الدولية . دار الحرية بغداد ١٩٧٨ .

٥ ــ الدكتور صباح محمود محمد : الامن القومي العربي. بغداد ١٩٨٠ (تحت الطبع)٠

٦ ــ امين هويدى : الامن العربي في مواجهة الامن الاسرائيلي . دار الطليعة بيروت ١٩٧٥ .

٧ ــ الدكتور مازن اسماعيل الرمضاني : السياسة الخارجية محاضرات على طلبة كلية القانون والسياسة . جامعة بغداد ١٩٧٦ ــ ١٩٧٧ .

٨ ــ الدكتور جورج جبور : العربية ومظاهر الانتماء الاخرى في الدساير الراهنة للاقطار العربية . القاهرة ١٩٧٥ .

٩ ــ جامعة البصرة ، مركز دراسات الخليج العربي : البحر الاحمر في الدوريات العربية . ١٩٧٩ (رونيو) .

١٠ ــ جامعة البصرة ٠ مركز دراسات الخليج العربي : الاحداث السياسية في اليمن ١٩٧٨ في الدوريات العربية ١٩٧٩ (رونيو) ٠